لمحات من الفكر الفرنسي

الدكتور
عثمان أمين

الغلاف تصميم :
منى عثمان أمين

لمحات من الفكر الفرنسي

بقلم

الدكتور عثمان أمين

الطبعة الأولى

١٩٧٠



ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

مطبعة السنة المحمدية
ت ٩٠٦٠١٧

لمحات من الفكر الفرنسي

إلى الصديق الأستاذ العلامة

جاك بيرك

تحية وتقديم

« إن فرنسا فكرة ضرورية للحضارة »

(تشارلز مورجان)

قصدت فى هذا الكتاب إلى أن أقدم للقارىء فصولاً بعضها أدبى وبعضها فلسفى ، كتبتها فى فترات من الزمان متباعدة [1] ، وحاولت أن أسجل فيها « لمحات من الفكر الفرنسى » هى ثمرة لقراءات مستفيضة أو انطباعات عميقة عن حياة فكرية غزيرة قدّر لى أن أشهدها فى فرنسا قبل الحرب العالميـة الأخيرة ، وما زالت تعاودنى ذكرياتها الجميلة من حين إلى حين :

وإذا كانت هذه الفصول تتناول من الحياة العقلية الفرنسية جوانب قد تبدو متباينة النزعات متغايرة القسمات أحياناً ، فإن جوهرها فى الحقيقة واحد ثابت على اختلاف الزمان : ذلك هو السعى الدائب لوضوح الرؤية وممارسة الحرية فى النظر والعمل على السواء .

لم يخطر ببالى حين أعددت هذه الصفحات للنشر ، أن

---

(١) تبدأ من سنة ١٩٤٤ وتقف عند سنة ١٩٦٨ .

تكون بحوثاً أو دراسات بالمعنى العلمى الدقيق ، وإنما أردت أن أجعلها تحية إعجاب بالأمة التى أنجبت ديكارت ، الأب الروحى لفلاسفة العصر الحديث ، ذلك الذى كان أول صوت ارتفع فى أوربا ، منادياً بإمامة العقل وكرامة الإنسان ، مستنكراً نزوات العنصرية ، منددا بآفات الطغيان .

ولا يزال الأحرار المغاوير من أبناء فرنسا ، كما كان شأنهم طوال تاريخهم الزاهر ، معقد الرجاء أن يواصلوا بذل الجهود فى عزم وإيمان للنهوض بالرسالة الإنسانية على الأصالة ، رسالة الحق والخير والسلام .

الدكتور عثمان أمين

١٢ / ٣ / ١٩٧٠

خصائص الفكر الفرنسى

مقـــــدمة

البحث في خصائص الروح الفرنسي مسألة جديرة منا بالعناية ، خصوصاً فى الأحوال التى تجتازها بلادنا المصرية ، وفى الوقت الذى يجمل أن يضع الكتاب والعارفون أمام أعين الناس أنماطاً ونماذج مختلفة للتفكير فى البلاد الأجنبية ، لعلنا نهتدى بها فى دعم قواعد صالحة لبناء تراث فكرى مصرى أصيل .

ولكننا مضطرون ، قبل أن نخوض فى هذا الموضوع ، إلى أن نسجل بعض الملاحظات الضرورية التى تفرضها علينا صعوبة البحث نفسه :

نلاحظ أولاً أن محاولة تحديد الخصائص الفكرية عند شعب من الشعوب شىء عسير فى ذاته ، ولا تخلو أحكامنا فيه من تعسف وتحيز ، وهو على كل حال أمر يفلت من متناول الدقة العلمية ، ولا نطمع فى أن نصل من ورائه إلى قوانين ثابتة أو أحكام مطلقة .

ونلاحظ ثانياً أنه ليس من مفكرى الفرنسيين وفلاسفتهم من زعم لحظة واحدة أن أفكاره ونظرياته معرض للخصائص العقلية لأمته وحدها . وليس منهم من حكم أن هناك شعباً مختاراً للفلسفة والتفكير ، وأنه ينتمى إلى ذلك الشعب ، بل جميعهم

كانوا يريدون أن يفكروا أو أن يتفلسفوا ليظفروا لا بحقيقة قومية ، بل بحقيقة شاملة كلية ، وكانوا يفرضون دائماً أن أفكارهم ونظرياتهم يمكن أن تسير وأن تذيع حيث يوجد عقل بشرى يفهمها ، وحيث توجد شواهد إنسانية تضبطها وتحققها . ولو فرضنا أن أحداً قال فى مفكرى الفرنسيين وفلاسفتهم إنهم بنظرياتهم وأفكارهم يمثلون العقلية الفرنسية أو يمثلون روح أمتهم ، فهل كانوا يحملون ذلك الكلام على محمل المدح ؟

كلا ما نظن ذلك . فلئن كانوا يعترفون بأن الشعوب كالأفراد لها بعض الخصائص والنزعات العقلية ، فأكبر الظن أنهم كانوا يحتجون بأن شروط المعرفة فى ذاتها إنما تحد من أثر تلك العناصر الغامضة غير المعينة التى تتألف منها نفسية من النفسيات . أليست الكلمة الأولى فى الفلسفة عند ديكارت هى قوله إن العقل أو ملكة الحكم السديد مقسمة بين البشر قسمة عادلة ، وأنصبة الناس منها متساوية ، ولا فضل فيها لأمة على أمة ؟

جميع هذه الاعتبارات ، مهما يكن من وجاهتها ، لا تحول دون معالجة موضوعنا : فإنا نعتقد أنه يبقى على الرغم مما ذكرنا أن التفكير الفرنسى فى جملته يبدو للمؤرخ المنصف وكأن له

طابعاً خاصاً يميزه مما عداه . وهذا الطابع الخاص يدل على أن نزعات قومية هى التى صورته وتعهدته حتى كمل نماؤه وبسق فرعه وامتد ظله .

وإذن فسنحاول فى الصفحات التالية أن نبين ما عسى أن يكون للعقلية الفرنسية من خصال أثرت فى اتجاهات التفكير الفرنسى بوجه عام .

ولكن قبل أن نفحص عن نزعات الروح الفرنسى وخصائصه، يجمل بنا أن نلقى نظرة سريعة على ما يحيط بذلك الروح ، لكى يتسنى لنا معرفته ووضعه فى منزلته الخاصة . وسنسلك فى بيان ذلك سبيل الموازنة الإجمالية بين اتجاهات التفكير الفرنسى وبعض الاتجاهات الرئيسية الأخرى ذات الأثر فى الحضارة العقلية الحديثة :

العقلية الإنجليزية : عقلية واقعية ، دقيقة « وضعية » مضبوطة ؛ ولكنها لا تخلو فى بعض الأحيان من ضيق الأفق . ولذلك استطاعت ، منذ القرون الوسطى حتى العصور الحديثة بلا انقطاع ، أن تبسط تلك الفلسفة التجريبية المشهورة التى تلتزم التجربة المتداولة اليومية ولا تحيد عنها . ومن أجل ذلك رأيناها

مسرعـة إلى الانسياق فى تيار التشكك والارتياب ، فلم يعصمها منه إلا إيمانها بالعمل وما له من قيمة وأثر فى الحياة ، ورأيناها أيضاً ترحب بمذهب « البراجماتزم » الأميركى ، ذلك المذهب الذى يعنى كل عناية بمسائل التطبيق والعمل ويقـدمها على مسائل التأمل والنظر .

العقلية الألمانية : أما العقلية الألمانية فعقلية ميتافيزيقية عميقة بلا نزاع . ولـكنها عقلية ميالة إلى المذاهب الضافية ، ميلها إلى الغلو فى المجردات ، وسلوك الطرق الملتوية . ولذلك رأيناها فى الفلسفة وقد طاب لها المقام على المذهب المثالى ، ذلك المذهب التجريدى المتالى الذى يجعل من الـكون على نحو ما شيئاً خلقه الإنسان وأبدعه الفـكر الإنسانى ، ومعنى هـذا عندها فى أغلب الأحيان : الفـكر الألمانى !

خصائص الفـكر الفرنسى

لننظر الآن فى الخصائص التى تميز بها التفـكير الفرنسى :

القصد والاتزان : لعل من أظهر صفات العقلية الفرنسية اتزان القوى واعتدال الملـكات المتعارضة من ملـكات النفس البشرية : فالفرنسى ذو ذهن تحليلى يميل إلى المنطق . ثم هو ذو ذهن تأليفى ، يؤلف بين المثالى والواقعى ، ويجمع بين القدرة على العمل

والنزوع إلى التأمل والنظر ، ويؤلف بين جرأة الفكر وحرارة الشعور ، ويضيف إلى تقديس « الوضعى » الذى لا يقبل شيئاً من دون نقد أو تمحيص — مع اخضاع البحث دائماً لامتحان الوقائع — الاعتقاد الراسخ والإيمان المتقد بالحقائق الروحية التى تدعو الإنسان دائماً إلى أن يتخطى الطبيعة، وإلى أن يجاوز نفسه ساعياً وراء الحق والخير والجمال .

كل ذلك يبدو للمتأمل منسجماً متسقاً فى الفكر الفرنسى، وذلك كله حى واضح فى آثار تلك النفس الفرنسية ، وهو الذى أوحى إلى « ديكارت » أن يكتب « المقال فى المنهج » وإلى « بسكال » أن يكتب « الخطرات » كما أوحى إلى « باستير» أعماله الباهرة وإلى الفنانين الفرنسيين آثارهم الرائعة .

فالذى يلاحظ إذن عند مفكرى فرنسا هو التئام صفتين بارزتين قل أن تجتمعا فى شخص ولكنهما مع ذلك تميزان العقلية الفرنسية إذا توافر لها الاتزان والاعتدال :

الصفة الأولى هى إدراكهم لمعنى « الوضعى » ؛ وذلك عبارة عن عناية المؤلف بأن يبقى على اتصال بالوقائع لا يبتعد عنها ، وحرصه دائماً على أن يقرن القواعد بالتجربة . ولقد أرادت

الفلسفة الفرنسية أن تحمى نفسها من الأحلام والأوهام ، فاتصلت بالعلوم الوضعية أوثق اتصال . وهذا هو السبب فى أن أغلب كبار الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين كانوا ، مع اشتغالهم بالفلسفة ، إما علماء هندسة أو علماء طبيعة أو أطباء أو رجال أعمال وصناعات معينة .

أما الصفة الثانية فهى إدراكهم لمعنى المثل العليا ، وإيمانهم بحقيقتها . وهذه الصفة هى ملكة التمييز الروحى والاشتغال بشؤون الأخلاق وأسسها الميتافيزيقية .

ولقد رأت الفلسفة الفرنسية ، حتى عند الوضعيين أنفسهم ، أن العلوم الوضعية غير كافية ، وان العلم ، بدون الذهن الذى يفسره تفسيراً فلسفياً ، يظل ناقصاً مهما يكن من قوته فى مجاله الخاص . ومن أجل هذا وجدنا من كبار علماء الفرنسيين من يكملون مخترعاتهم ومكتشفاتهم بتأويل العلم الذى برعوا فيه تأويلا فلسفياً . ولا حاجة بنا إلى أن نذكر فى هذا الصدد « كلود برنار » فى الطب التجريبى ، و « هنرى پوانكارى » فى الرياضيات . على أن معنى « الوضعى » ومعنى المثل الأعلى معنيان يكمل أحدهما الآخر . وهما يتمشيان جنباً إلى جنب عند مفكرى الفرنسيين بل يسيران عندهم صديقين متحابين فى ظل العقل أو ملكة الحكم السليم .

الحكم السليم : عابوا على الفرنسى شدة شغفه بالمنطق ، كما عابوا عليه أنه تعوزه الحرارة الصوفية ، وأنه يريد دائماً أن يعرف على وجه التدقيق لم يعمل ولم يناضل ولم يموت . ربما كان هذا عيباً متأصلا فى الفرنسيين ؛ ولكن على كل حال تقابله مزية أصيلة اختصت بها فرنسا ، وهى ما يسمى بالفرنسية « bon sens » ملكة الحكم السليم ، وهى تلك الملكة العامة التى يضعها الفرنسى فى خدمة المثل الأعلى ، وهى عبارة عن القدرة على صحة الإحساس بالحقيقة الكاملة ، والحكم على الأمور أحكاماً سديدة ملائمة لصريح العقل ، وهى أخيراً الحدس الصائب لما هو موجود ، ولما هو حق ، ولما هو خير . وميتافيزيقا الفرنسيين قائمة على الحكم السديد : وهذا ما يجعل لها قوة لا تبارى .

وليست عبقرية الفلاسفة والمفكرين الفرنسيين إلا كمال ذلك المعنى الذى نجده متجلياً عند فلاحى فرنسا ، ملموساً فى أعمالهم اليومية . ويخطر ببالنا فى هذا المقام كلمة للكاتب الفرنسى المعاصر « جان جيرودو » إذ قال يوماً : إن ألمانيا لها « جوته » ولكن موظف الجمرك ببلدة « كركيران » فى « البروفانس » هو جوته !

أراد « جيرودو » بهذه الكلمة المختزلة التى لا تخلو من مفارقات أن يعبر عن هذه الفكرة : وهى أنه إذا كان القصد

والتوازن فى ألمانيا من أندر الأمور ، فإنه فى فرنسا كثير مألوف .

ففرنسا منذ زمن طويل هى بلاد الحكم السليم الذى تحدث عنه فيلسوفها ديكارت وأشاد به أيما إشادة . والحق أن من أتيحت له الفرصة لأن يخاطب الناس فى تلك البلاد ليعجب من ذكاء الجمهور واعتدال أحكامه ، وإصابة نظراته : الجمهور هناك يكاد يفهم كل شىء ، ولا يكاد يغيب عنه شىء من دقائق الأمور : الفرنسى حيوان ناطق بمعنى الكلمة !

ب البساطة والوضوح : ولعل من أهم الصفات التى أضبحت عنواناً للعقلية الفرنسية ميلها إلى التماس الوضوح . ومن خصائص التفكير الفرنسى منذ نشأته حرصه على تحليل الأفكار ، بل تحليل المشاعر ، إلى عناصر واضحة متميزة ، وميلتهم فى التعبير عنها اللغة المتداولة الجارية . ولذلك وجدنا أكثر الفلاسفة الفرنسيين من كبار الكتاب قد استطاعوا أن يعبروا عن الأفكار الواضحة فى لغة واضحة .

ومن هنا كان أول ما نلاحظه حين نقرأ كتاباً فلسفياً فرنسياً هو بساطة الأسلوب وسهولة العبارة : فإننا إذا استثنينا « أوجست كنت » وعدداً قليلا من المفكرين فى النصف الثانى للقرن التاسع عشر ـ وهؤلاء إنما خضعوا لتأثير أجنبى فبعدوا عن الوضوح الفرنسى الموروث ـ استطعنا أن نقول قولة « هنرى

برجسون » : إن الفلسفة الفرنسية قد سارت دائماً على وفاق مع المبدأ التالى : « ليس هناك فكرة فلسفية مهما يكن حظها من العمق والدقة إلا ويستطاع ، بل يحسن التعبير عنها بلغة الناس المتداولة البسيطة » . وليس هذا رأى الفلاسفة الفرنسيين وحدهم ، بل هو أيضاً رأى الجمهرة من كتابهم . قال « بوالو » :

« إن ما أجدنا تصوره استطعنا أن نعبر عنه تعبيراً واضحاً » .
« وجاءتنا الألفاظ المعبرة عنه طائعة مختارة » .

Ce que l'on conaoit bien s'énonce clairement,
Et les mots pour le dire arrivent aisément.

فالكتاب الفرنسيون يتوخون الوضوح دائماً ، وهم لايعتقدون أنهم بهذا ينحطون ، أو يستحقون ما قد يرميهم به بعض خصومهم من أنهم سطحيون ! لأنهم لا يأخذون بذلك الوهم الذى استولى على بعض النفوس فجعلها تقيس عمق الفكر بغموض التعبير . والواقع أن الفرنسيين على حق : فليست كل المياه الملوثة بالطين مياهاً عميقة ولا كل المياه الصافية مياهاً سطحية !

وبفضل الوضوح فى الفكر والعرض ، استطاع مفكرو الفرنسيين أن يقربوا من متناول كل إنسان مثقف ، أرفع الأفكار فى العلم وفى الميتافيزيقا ، وأعمق المعانى والقواعد فى علم الأخلاق .

وإذا كان من اللازم لتقدير ما فى فكرهم من عمق ، ولفهمه حق الفهم ، أن يكون القارىء على دراية بشىء من الفلسفة أو العلم ، فإنه ليس من رجل مثقف إلا ويستطيع أن يقرأ أهم مؤلفاتهم وأن يفهمها وأن يصيب منها نفعاً .

والفلاسفة الفرنسيون حين احتاجوا إلى وسائل للتعبير جديدة ، لم يصنعوا ما صنع بعض الفلاسفة فى بلاد أوروبية أخرى حين أكثروا من خلق المصطلحات الجديدة ، بل عمد الفرنسيون إلى التأليف بين الكلمات المستعملة تأليفاً يعطى تلك الكلمات معانى جديدة . وهذا يفسر لنا كيف أن ديكارت وبسكال وروسو قد زادوا فى قوة اللغة الفرنسية ومرونتها سواء كان موضوع أقوالهم الفكر أو الشعور .

ونحن مضطرون أن نلاحظ مع « هنرى برجسون » أيضاً أن تعقيد اللفظ وغموض الصورة والالتجاء إلى المصطلحات الخاصة ، كل ذلك يكاد يكون دائماً « فى منزلة القناع يلقيه المؤلف على فكر لم يوفق بعد إلى أن يستبين ذاته تمام الاستبانة » ، والفكرة التى استطاع صاحبها أن يهيمن عليها لابد أن يعبر عنها بسهولة وبساطة . وهذه القاعدة صحيحة حتى فى الأفكار الميتافيزيقية العميقة .

إلى الجمهور : ذلك بأن مفكرى الفرنسيين لا يكتبون عادة

لطبقة من المتخصصين ، وإنما يتوجهون إلى الجمهور كله ، بل إلى الإنسانية . جمعاء ولقد قنعت الفلسفة الفرنسية دائماً بأن تتكلم لغة الناس الشائعة ، فلم تكن امتيازاً لطبقة دون أخرى ، بل بقيت خاضعة لمراقبة الجمهور ، كما ظلت على اتصال مستمر بالعلوم وبالحياة : فمارسها رجال كانوا علماء نفس وعلماء حياة وفيزيقيين ورياضيين . وهذا الاتصال المستمر بالحياة وبالعلم وبالجمهور وبالحس العام قد بث فيها خصوبة ، كما منعها من أن تلهو مع نفسها ، ومن أن تتكلف تأليف الأشياء بتصورات ومجردات ، كما هى الحال فى بعض الفلسفات الأخرى . وبهذا نفسر الأثر الذى كان لمفكرى الفرنسيين لا فى فرنسا وحدها ، بل فى الإنسانية بأسرها ، وبه نفسر ما فى مذاهبهم من قوة الذيوع ، ونفسر لِمَ لمْ توجد فلسفة تفوق الفلسفة الفرنسية فى اشتمالها على عناصر بشرية عامة .

ـ النفور من المذهب : وطبيعى أن نرى الفكر الفرنسى ، الذى كان دائم العناية بالقصد والاتزان كما قلنا ، يتوجس من كل ضخامة وجمود . قد نجد فى بعض البلاد الأوربية الأخرى مايشبه المغامرات المنطقية والمجازفات الجدلية . لكن الفكر الفرنسى إنما أراد أن يكون صديقاً مخلصاً للكلى وللعام ، ولكن فى صورة الفكرة المرنة الحرة .

من أجل هذا قلما نرى عند الفرنسيين فلسفات نشأت إجابة عن مشكلات محصورة فى مذاهب . والواقع أن المذاهب المغلقة قليلة فى الفلسفة الفرنسية . ومن المحقق أن فلاسفة الفرنسيين إذا كانوا ميالين إلى المنهج ، فهم قليلو الميل إلى المذهب : فتراهم لا يحبون أن يجعلوا من البناء الذى يقيمونه بناء مغلقاً يدخل فيه كل شىء اختياراً أو اضطراراً ، كما هو الشأن مثلا عند الميتافيزيقيين من الألمان .

ومفكرو الفرنسيين ، إذ يشعرون برسالتهم الاجتماعية لا يركنون إلى تكلف إقامة المذاهب ، بل يميلون إلى نقل الفلسفة الكامنة ، فلسفة الأمة ، تلك الفلسفة المؤلفة من خواطر العالم والفنان ورجل الأعمال والصانع ، وتفكير جميع من كان لهم تجربة مباشرة للحياة وللأشياء . ولذلك نجحوا فى أن يكونوا فى سلوكهم تعبيرا من التعبيرات التى تمثل النزعات الفرنسية والنزعات الإنسانية معاً .

وكما تنفر العقلية الفرنسية من أن تلبس ثوب المذهب ، نجدها تنفر من أن تتخذ أية صورة من صور « القطعية » ، أى اليقين المتعصب الذى يريد أن يفرض الرأى على الناس فرضاً ، كما أنها تنبذ الإسراف فى التشكك والارتياب : فمنهجها بعيد عن منهج « هيجل » بعده عن منهج « كانط » .

وليس معنى هذا أن الفلسفة الفرنسية عاجزة عن أن تشيد إذا أرادت بناء شامخا : بل لعل فلاسفة الفرنسيين رأوا أن إقامة المذهب شيء ميسور : إذ ليس من العسير الذهاب بالفكرة إلى غايتها القصوى . لكن الصعوبة إنما تكون فى الوقوف بالاستنباط حيث ينبغى أن يقف ، وفى توجيهه كما ينبغى ، بفضل تعميق العلوم الخاصة والاتصال المستمر بالحقائق . قال « بسكال » : إن « روح الهندسة » لا تكفى الفيلسوف ، وينبغى أن يضيف إليها « روح الدقة » ! وروح الهندسة هى عقلية الاستدلال المنطق المحض . أما روح الدقة التى يريدها « بسكال » فهى أدنى إلى أن تكون فنا : هى فن تفسير الحقيقة بالتوفيق بين مبادىء متناكرة فى الظاهر ثم هى إدراك النظام الذى يتجاوز الاستدلال المجرد ، وهى أخيراً فن تمييز الحدود التى يجب على المنطق ألا يتعداها . إن ديكارت ، ذلك الميتافيزيقى الكبير ، صرح بأنه لم يكن يفرغ للميتافيزيقا إلا ساعات قلائل فى العام : يريد بذلك أن البناء الميتافيزيقى والبناء المنطقى عملان يتمان عفواً وطبعاً ، ما دام الإنسان مستعداً لهما .

قد يقال إن الفلسفة إذا بعدت عن بناء المذهب بعدت عن قصدها ، وإن مهمتها هى التأليف بين الحقائق . لكنا نقول إن الفلسفة الفرنسية لم تعدل قط عن ذلك التأليف ، ولكنها لا تميل

إلى ذلك النحو من التفلسف ، الشائع عند الألمان مثلا، وهو عبارة عن أخذ هذه الفكرة أو تلك ، ثم إدخال مجموع الأشياء فيها بالرضى أو بالقهر : إذ أن من الممكن دائماً أن نعارض تلك الفكرة بأخرى نستطيع بها أن نبنى ، وفقاً للمنهج نفسه ، بناء مخالفاً ، ويكون المذهبان كلاهما مقبولين على السواء ولا يسهل التحقق من صحتهما ؛ فتصبح الفلسفة بهذا المعنى لهواً وعبثاً بين الكتاب والقراء

ملكات بشرية : صحيح أن مفكرى الفرنسيين وفلاسفتهم قد يجعلون الصدارة فى تفكيرهم للعقل أو للتجربة أو للشعور أو للحدس . إلا أن الملكات التى يعمدون إليها فى إقامة مذاهبهم ليست ملكات مفارقة للطبيعة ولا متعالية عن البشر، وإنما هى ملكات معيارها فى الإدراك الانسانى الذى يشترك فيه الناس جميعاً . وهذا ديكارت « أبو الفلسفة الحديثة » لا يصد عن قراءته أحداً ولو لم يكن من المتخصصين فى الفلسفة : ذلك لأن الفيلسوف لا يسير من حدس محوط بالأسرار ، ولا من إلهام ملبد بالغيوم ، ولا من عرفان هبط عليه من السماء ، فطلع هو به على الناس معبراً عنه بالملاحن والرموز ، بل سار ديكارت من حدس بيّن واضح ، هو حدس « النور الفطرى » ، نور العقل الذى هو « أعدل الأشياء قسمة بين البشر »

الملاحظة الباطنية : ومن الصفات الثابتة عند مفكرى الفرنسيين ميل كتابهم إلى دراسة النفس والكشف عن أسرارها ودخائلها . فبينا نجد كبار فلاسفة الألمان، حتى « ليبنتز » و « كانط » ، لم يظهروا ميلا كبيراً إلى علم النفس — ما عدا « شوبنهور » وهو الميتافيزيقى الألمانى الوحيد الذى كان عالماً نفسياً — نجد على الضد من ذلك أنه ليس من فيلسوف فرنسى إلا وقد تجلت فيه عند الضرورة ، القدرة على اختبار النفس الإنسانية ومشاهدتها . ولا حاجة إلى إطالة القول فى الدراسات النفسية الدقيقة التى نجدها عند أمثال « ديكارت » و « مالبرانش » ممزوجة بنظراتهم الميتافيزيقية . ولم تكن نظرة « بسكال » إلى الجوانب المظلمة من النفس البشرية أقل نفاذاً من نظرته إلى الأشياء الطبيعية والهندسية والفلسفية . ولقد كان « كوندياك » عالماً نفسياً كما كان من المناطقة . وماذا نقول إذن عن أولئك الكتاب ، مثل « جان جاك روسو » و « مين دوبيران » ، الذين فتحوا للتحليل النفسى طرقاً جديدة ؟

فنى ابان القرنين السابع عشر والثامن عشر عنى الفكر الفرنسى بالحياة الباطنية ، فمهد لقيام الأبحاث النفسية العلمية التى أصبحت بعد من أظهر آثار القرن التاسع عشر . وها نحن أولاء نجد بفرنسا « هنرى برجسون » أشهر ممثلى علم النفس الخالص فى عصرنا الحاضر ، وهو فى الوقت نفسه فيلسوف كبير .

فهذه الملكة الخاصة التى بها يجلو الكاتب ما بالأشياء من تعقيد وتركيب ، ويصف ما بالحياة الباطنية من حركات عميقة ، لم تفارق الأدب الفرنسى بوجه عام . ونستطيع أن نذكر هنا مع « المقالات » لمونتنى ، و « انفعالات النفس » لديكارت ، و« الاعترافات» لروسو ، كثيرا من الكتب السيكولوجية والفلسفية والعلمية التى خلفها الأخلاقيون الفرنسيون . والواقع أن هذه المقدرة التى يصل بها الكاتب إلى نفس الإنسان فى أعمق أغوارها ، ليكشف عما تنطوى عليه من بواعث ونزعات ، قد مارسها الفكر الفرنسى بمهارة جديرة بالإعجاب ، وهذا مما يفسر بعض خواص العقلية الفرنسية واتجاهاتها : إذ أن معرفة النفس هى فى منزلة قوة النقد بإزاء النظريات التى تقوم فى المجردات ، والتى تذهب مسرفة فى قضاياها بقدر خلوها من المعانى الحية الحقيقية .

الحرية : والصفة الكبرى المميزة للروح الفرنسية والتى تتجلى عند مفكريهم وفلاسفتهم بصورة رائعة هى إيمانهم بأن الإنسان حر وأنه يمارس تلك الحرية بالفعل . ولا حاجة بنا إلى بيان ما أدته فكرة الحرية هذه من دور هام ، لا فى تاريخ فرنسا وحده ، بل فى تاريخ الشعوب والمدنية . وهذا ديكارت لا يخشى أن يذهب فى هذه السبيل إلى أبعد حدود النظر ، فنراه يطالب للإنسان بالحرية

باعتبارها امتيازا خاصا به ، أو إن شئنا قلنا باعتبارها أهم صفة عند الإنسان تكاد أن تجعله من أنداد الله .

الروحية : والعقلية الفرنسية أينما تفتحت وازدهرت تجلت للناس عقلية روحية . ولقد كانت الروحية دائماً طابع فرنسا الخاص : قد تحتجب حينا فى أعماق الضمائر التى يلهيها عملها اليومى ، وقد يقل بهاؤها حينا فى النضال المر العنيف نضال الأفكار ، ولكنها فى أحيان كثيرة روحية مشرقة رفيعة . والروحية عند الفرنسى كامنة وموجودة دائما ، حتى حين يبدو وكأنه يتناساها ، واتجاه التفكير الفرنسى فى صميمه اتجاه روحى .

على أن الروحية الفرنسية شىء بعيد كل البعد عن « الايديولوجيا » التجريدية المسرفة المتكبرة . وإذا كانت العقلية الفرنسية مؤمنة بالروح ، فهى كالعقلية الإنكليزية ، عقلية واقعية بأجمل ما لتلك الكلمة من معان .

وإثبات الروح ليس إنكارا للمادة ، بل هو بالعكس تحديد لمهمة المادة ، حتى ليصح أن يقال بأن هنالك إلى جانب المادية وفوقها مبدأ يستخدمها ويهيمن عليها : فالمادى منكر للروح ، لأنه منكر للحق ، إذ يراه هو القوة ، أما الروحي فلا ينكر

المادة ، بل يخضعها للروح : وكذلك الفكر الفرنسى يعترف بوجود القوة وسلطانها ، ولكنه يحاول أن يخضعها للحق .

ولما كانت الصفة الكبرى من صفات التفكير الفرنسى هى كما قلنا الاتزان وإصابة النظر ، فقد كانت عقلية فرنسا متزنة عادلة ، تسعى إلى أن تضع كل شىء فى موضعه ، وأن ترد الأمور إلى نصابها : المادة فى مرتبة الخادم المطيع والروح فى مرتبة السيد الآمر : وذلك هو السبب فى أن تلك العقلية المتزنة هى أولا عقلية روحية .

خاتمة : تلك بعض الصفات التى تبدت لنا ممثلة للتفكير الفرنسى فى جملته . واليوم وقد بلغت الإنسانية من تاريخها ساعة الفجيعة الفاصلة ، والآن وقد وضعت بين الله والحيوانية ، فواجب علينا أن نختار أحدهما دون الآخر .

فإذا كان الأشرف يصدر عن الأخس ، والأكثر يأتى من الأقل ، أى إذا كانت الحياة تأتى من المادة ، والروح من الحيوانية ، لم يكن الله إلا صنما ، ولم يكن الإنسان إلا حيوانا تطور ،وكان مصيره مصير البهيمة العجماء ، وكان مآله الموت المحقق ، وإذن فقد أصبح وجودنا كله محبوساً فى الحياة الراهنة وجوهرنا محصوراً فى حدود الحيوانية .

وذلك هو المآل الذى تجرنا إليه بعض الاتجاهات الفكرية

الحديثة المخالفة مخالفة صريحة لاتجاهات الفكر الفرنسى على نحو ما وصفناها . ألسنا نرى بعض مذاهب التفكير الأوربية الأخرى ـ وقد أحلت « التصورية » محل الروحية و « الصيرورة الأبدية » محل الخلق ، و « الروح اللافردية » محل النفس الفردية ـ ألسنا نراها قد أفضت إلى إنكار الله ، وإلى تأليه القوة الغشوم ، وإلى تقديس حاجات الأبدان ؟ وأليست بهذا قد انحطت إلى مستوى الحيوانية الصرفة وأربت فى ذلك حتى على قدماء الدهريين والوثنيين ممن كانوا يعبدون الطبيعة ومظاهرها ؟

ولكنا إذا اعترفنا مع الفكر الفرنسى بأن الأكثر لا يمكن أن يأتى من الأقل ، وأن النظام لا يصدر عن الاضطراب ، ولا العقل عن الآلية ، ولا الإنسان عن الحيوان ، إذن لوضعنا فى أصل كل شىء وفى أصل وجودنا ، مبدأ الكمال والحق والخير ، وهو الله ، وإذن لأصبح للإنسانية معنى ، إذ تتجاوز الحيوانية بالعقل والحرية ، وتعلو عليها علواً لا متناهياً .

وواجبنا أن نستعمل ذلك العقل وتلك الحرية لنتخلص بكل ما فى وسعنا من الحيوانية ، ولكى نرقى حثيثاً إلى الله ، لأن كرامة الإنسان إنما تكون فى ذلك الجهد للوصول نحو اللامتناهى ونحو الكمال .

صوت ديكارت

إن من حق كل أمة على العموم أن تفخر بنوابغ الفكر فيها ، وأن تعلن على رءوس الأشهاد أنها ، بفضل فلاسفتها وعلمائها ، قد استطاعت أن تشارك فى بناء الحضارة الإنسانية بالنصيب الأوفى .

ومن حق الأمة الفرنسية على الخصوص أن تعتز بأكبر أبنائها — ديكارت — الذى كان له القدح المعلّى فى الفلسفة والعلم على السواء . وبهذا الفضل الغامر إعترف أقطاب الفكر من الإنجليز والألمان : فلم يكن عجيباً أن نرى « تشارلز مورجان » يكتب إبان الحرب العالمية الأخيرة ، وفرنسا تئن تحت نير الاحتلال الألمانى ، فيقول : «إن فرنسا فكرة ضرورية للحضارة» . وقبل ذلك وجه «هيجل» كلامه إلى « فكتوركوزان » فى منتصف القرن الماضى ، فقال : « لقد عملت أمتكم للفلسفة عملا جليلا حين أعطتها ديكارت » .

* * *

منذ منتصف القرن السابع عشر أطلّ ديكارت على التاريخ فى صور وشخصيات مختلفة كل الاختلاف . وشأن هذا الفيلسوف الكبير كشأن كثيرين من عباقرة الفكر ، قدماء ومحدثين :

فمن رجال القرن الثامن عشر من عابوا عليه أفكاره « الظلامية » (فيما يقولون) أو الرجعية ، (كما يقال فى لغة عصرنا هذا) ؛ فى حين أن الكثيرين من مفكرى القرن التاسع عشر رأوا فيه زعيم المجددين وهادم التقاليد ، و « الثورى على الأصالة » ؛ وبينما نجد آخرين يجعلون منه وريث الفلسفة « الأسقولائية » ، وباعث التقاليد « المدرسية » ، نجد غيرهم وقد رأوا فيه نصيراً وفياً للكاثوليكية ، وحوّله آخرون إلى عالم مبشر بالفلسفة «الوضعية» قبل الأوان . بل لقد ذهب بعض المحدثين إلى أنه الرائد لمدرسة « التحليل النفسى » ، وأول من رسم خطوط فلسفة للغريزة واللشعور . وأخيراً ذهب باحث معاصر إلى أن ديكارت كان فيلسوفاً « مقنعاً » عاش عيشة مستعارة ، وأخفى عن الناس حقيقة أفكاره . .

* * *

والناظر المتأمل فى حياة هذا الفيلسوف لا يخلو من أن يتبين أنه مامن صورة من هذه الصور المختصرة الصارخة يمكن أن تكون مطابقة تمام المطابقة للحقيقة الواقعة : فديكارت فى نظر من صحبوه صحبة تعاطف وائتناس هو رجل فكر حر واضح صريح ، ينفر من التكلف ويكره رطانة المتعالمين وشقشقة المتفيهقين ، ويزور

عن ثرثرة المتحذلقين وهرج « الدياجوجيين » . لقد حاول مخلصاً أن يستبين لنفسه صورة للكون تضفى على حياته السلام والاطمئنان، وتمنحه قدرة على الفكر والعمل . وقد استفاد عناصر هذه الفلسفة مما خبره بنفسه وما حصله من الكتب ، وما تعلمه من الأساتذة . وظل الرجل ـ خلافاً لما ادعاه بعض المترمتين ـ مستمسكا بعرى عقيدة دينية خالصة ، كان لها أكبر الأثر حتى على مذهبه العقلى وأفكاره العلمية .

ومهما يكن من اختلاف الآراء فى شخصية ديكارت فالثابت من أمره أن حياته كانت فى صميمها حياة « جوانية » بمعنى أن لمشاغل الفكر فيها المقام الأول ، وليس للأحداث الخارجية منها إلا مكان ضئيل : فقد تلقى العلم فى صباه على أيدى اليسوعيين فى مدرسة « لافليش » ، وغادر المدرسة وعمره ست عشرة سنة ، ولكنه فيما يروى لنا هو نفسه ، ظل متردداً فى اختيار طريقة حياته زهاء اثنتى عشرة سنة : فتارة يخالط الناس وتارة يعتزلهم ليخلو إلى نفسه ، وأخرى تراه ملتحقاً بالجندية أو متنقلا فى البلاد الأوربية ، وأخيراً قرر فيما بينه وبين نفسه أن ينقطع « للبحث عن الحقيقة فى العلوم » فإذا به يغادر فرنسا نهائياً وبلا رجعة ، ويذهب إلى هولندا التماساً للهدوء وللحرية بعد أن عزّ عليه أن يجدها فى وطنه . وفى هولندا لبث الفيلسوف عشرين سنة ، وفيها كتب أهم مؤلفاته .

وفى سنة ١٦٤٩ غادرها إلى « استكهلم » استجابة لإلحاح الملكة كريستين ملكة السويد ، وكانت تتطلع إلى معرفة الفلسفة الجديدة بالانتهال من معينها المتدفق الصافى قبل أن تختلط به الروافد والجداول . وبعد أشهر قلائل — فبراير سنة ١٦٥٠ — مات ديكارت وهو فى أوج قواه العقلية ، وعمره ثلاث وخمسون سنة .

* * *

ومهما يكن الرأى فى الفلسفة الديكارتية فالثابت لدى مؤرخى الفكر الحديث من الغربيين أن ديكارت كان ولا يزال أكبر فلاسفة فرنسا ، وإمام الفلسفة الغربية على الإطلاق ورائد الحركة «العقلانية» الأوربية ، منذ النصف الأول من القرن السابع عشر ، وهى تلك الحركة التى تجعل الإمامة والقيادة للعقل دون سواه فى أمور الفكر وشئون الحياة . وقد كان للفيلسوف أكبر الفضل فى بناء صرح « العقلانية » الحديثة ، حين وضع قاعدته المنهجية المشهورة : « يجب أن لا أقبل شيئاً قط على أنه حق ما لم يتبين لى بداهة العقل أنه كذلك ، ويجب أن لا أحكم على الأشياء إلا بما يتمثله ذهنى فى وضوح وتميز ينتفى معهما كل سبيل إلى الشك» . وواضح أن ما يسمى فى الفلسفة باسم «الثورة الديكارتية» يتلخص فى هذه القاعدة من قواعد المنهج الديكارتى ، لأنها تتطلب بداهة العقل فى كل قول وكل معرفة وكل يقين ، ولا ترى للحقيقة معياراً سوى

هذه البداهة ، وترفض أى سلطة تحاول أن تفرض نفسها على تفكير الإنسان ، لكيلا تطمس ذلك « النور الفطرى » أو تهدر فيه قوة « الناطقية » ، وهى مناط كرامته .

* * *

لقد كان المثل الأعلى عند السلف السابقين على ديكارت أن يصلوا إلى معرفة كل شىء ، فى عالم الشهادة أو فى عالم الغيب ، وقد كانوا يعرّفون الفلسفة بأنها علم الأمور الإلهية والإنسانية ، أما ديكارت فقد تواضع لله ، وأعرض عن هذه المعرفة المحيطة ، وقصر جهده على أنفع المعارف فى هذه الحياة ، جاعلاً مطمحه الدائم وضوح الرؤية لأعماله والسير مطمئناً فى حياته . واقتنع أنه لتحقيق هذه الغاية لا بدّ من العلم ، العلم الذى يجعل الإنسان سيداً على الطبيعة ، ويمكنه من التغلب على جميع الصعاب ويعينه على أن يقهر الموت نفسه .

وبهذا الاتجاه الصريح إلى هداية العقل وإلى «وضوح الرؤية» أصبح الفيلسوف فى الوقت نفسه نموذجاً ممتازاً للإنسان الواعى الذى يرسم لنفسه هدفاً ، ويختار لنفسه طريقاً ويمضى فيه إلى الأمام دائماً حتى يبلغ غايته .

ولكن من أراد أن يتولى بنفسه قيادة عقله يمكن أن يلقى فى طريقه عقبات لا بد له من تذليلها . وأول هذه العقبات ما كان

منها بداخل النفس : فإن من كانت تعصف به الأهواء والانفعالات يجد أشد العناء فى اتباع الطريق المستقيم . وديكارت فيما يبدو كان مالكاً زمام نفسه ؛ وما نظن أنه قد عانى فى حياته انفعالات عنيفة تحول بينه وبين ممارسة نشاطه العقلى ممارسة منهجية ؛ ولكن كانت هنالك عقبات أخرى أشد ضراوة وهى العقبات الخارجية :

فقد كان على الفيلسوف أن يواجه سيطرة رجال الدين من أهل المسيحية . وهو قد علم أن فى البلاد الكاثوليكية حركة طاغية لمناوأة « الإصلاح الدينى »، وأن « فانينى » الذى عرف السجن فى انجلترا قد اتهم بالإلحاد فى بلاط « تولوز » ، فانتزع لسانه من حلقه وألقى به فى النار (سنة ١٦١٩) ، وأن « ريشيه » ـ وهو عالم من علماء السربون ـ نشر عن التنظيم الدينى كتاباً اشتموا منه رائحة الاستقلال فالقوا به فى غياهب السجن . وفى ٢٣ من يونية سنة ١٦٣٣ أرغمت الكنيسة العالم الطليانى « جاليلو » على الركوع على ركبتيه وإنكار اقتناعه العلمى بدوران الأرض . .

* * *

تلك أيام محنة للفكر وبلاء للنفس . وما من شك أن استشعار العظيم للرزء فيهما عميق . وليس من حقنا ، ولا يسوغ لنا ، أن ننتظر من ديكارت ، مع ما نعلم من شدة رغبته فى إعلان الحقيقة على الناس ، أن يجازف بتعريض نفسه لظلام السجن أو بإنهاء

حياته فى لهيب النار . بعض المفكرين يستطيعون ، إذا اقتضى الأمر أن ينقذوا حياتهم بإنكار آرائهم ، كما صنع جاليليو . ولكن ديكارت أراد أن ينقذ فلسفته وأن ينقذ حياته فى آن واحد : إنه يعلم ما لعبقريته من قيمة فى موازين المستقبل ، وهو يتحدث عن هذه العبقرية فى اعتزاز مطمئن فيقول : «واجب على الإنسان أن ينصف نفسه ، فيعرف مناقبه وعيوبه على السواء » . فواجب عليه إذن أن لا يعرّض فلسفته للخطر ، وأن يقول ما يريد أن يقول فى شىء من الاحتياط تأميناً لحياته وتمكيناً لرسالته .

* * *

وفى هذا الإطار الذى رسمه الفيلسوف لنفسه أخذ يحدد خطواته بتبصر لا يكاد يصدقه العقل ، وشرع يعرض أفكاره بقدر من القوة واللباقة فى آن واحد ، بحيث يتهيأ لها أن « ترضى البعض ولا يجد فيها الآخرون مايعترضون عليه » . فإذا ضيّقوا عليه الخناق بالأسئلة والإحراج ، احتمى بقوة منطقة ووجد فيه ما يعينه على الروغان ! فإذا سئل عن الدين ، ابتسم وقال : « إنى على دين مليكى » ثم أضاف : « وعلى دين مرضعتى » ! وهو يبعد عن نفسه شبهة الطموح إلى الزعامة أو البطولة ، ويعلن أنه لا يريد أن يغير شيئاً من الأوضاع القائمة ، ويؤكد براءة مقصده وحسن نيته وطاعته للأحكام الإلهية ، وولاءه للقوانين البشرية . وسرعان ما يعود إلى

أفكاره الرئيسية ، فيدفعها ببراعة وكأنها قطع على رقعة الشطرنج . وقد يبدو للناس أحياناً أنه يوشك أن يتخلى عنها ، ولكنه يبادر فيؤكدها فى إصرار وثبات . وهو يكتب إلى صديقه « مرسن » : « أنت تعلم طبعاً أن جاليليو قد وقع مرة أخرى فى قبضة مفتشى العقيدة ، وأن رأيه عن حركة الأرض قد صدر الحكم بمروقة من الدين . وأنا أقول لك إن جميع الأمور التى فسرتها فى رسالتى ، ومن بينها أيضاً ذلك الرأى عن حركة الأرض ، يعتمد بعضها على بعض اعتماداً يكفى فيه أن يعلم أن واحداً منها خطأ لكى يعلم أن جميع الأدلة التى استعملتها لا قيمة لها » . وقد يخيل للقارىء هنا أن الفيلسوف قد أذعن لأوامر الكنيسة ونواهيها وقرر إيقاف بحوثه العلمية إيثاراً للعافية . ولكنه سرعان ما يتابع كلامه فيقول : « ومع أنى أعتقد أن آرائى قائمة على براهين يقينية جداً وبديهية جداً ، فلست مع ذلك راغباً على الإطلاق أن أدلى بها معارضاً سلطان الكنيسة » .

ذلك هو ديكارت : يجاهر بالعدول عن إعلان أفكاره ، ولكنه يرسلها ويؤيدها من طرف خفى فى ثنايا كلامه ، مؤكداً يقينه بامتيازها ورجاحتها ومتانتها . وهو يعلن فى كل مناسبة مبلغ ما يكنه من احترام للعادات والعقائد والقوانين ، ولكنه يغمغم فى الوقت نفسه بعبارات تدل على أنه بعيد كل البعد عن ذلك الإذعان ، فيقول

مثلا : « لقد تعلمت أن لا أصدق تصديقاً مفرطاً بشيء مما كان قد ألقى فى روعى عن طريق العرف والعادة » . وهو لا ينسى ، حتى حين يؤكد للناس إذعانه ، أن يمزج عباراته بشيء من الغمز الساخر عن « علم اللاهوت الذى يعلم الناس الطريق إلى الظفر بالسماء » وعن الفلسفة التى « تعطى الوسيلة إلى التكلم عن جميع الأشياء كلاماً ظاهره حق ، وإلى استجلاب الإعجاب من جانب من هم أقل علماً » ، وعن فقه القانون والطب والعلوم الأخرى التى « تجلب الجاه المرموق والمال الوفير لمن يشتغلون بها » !

وقد يحلو لديكارت أن يتظاهر بالخوف والاستسلام والجبن أحياناً . فهل أصبح هذا الجندى القديم خوافاً حقاً ؟ كلا قطعاً . فإن أحداً لا ينسى ديكارت يوم ركب سفينته وانتضى سيفه فجأة فى وجه ملاحيها حين سمعهم يدبرون أمر اغتياله طمعاً فى ماله ، فألقى الرعب فى نفوسهم جميعاً . فإذا كان الفيلسوف قد اصطنع الحيطة والحذر فذلك فى تصرفه مع « السادة من أهل السربون » . ولكى يكون بمنجاة من شرهم نجده ينفق السنين الطوال من حياته خارج وطنه ، فيسافر إلى ألمانيا والدانمارك ، ويقيم فى هولندا . وحتى فى هولندا لم يكن يشعر أنه فى أمن تام من عدوان المتعصبين من رجال الدين ، فكان عليه بين الحين والحين أن يغادر خلوته على مضض

وأن يخوض المعارك القلمية مع رهط منهم كبير . [1]

* * *

ولقد فتح الله على ديكارت، فاهتدى إلى اكتشاف منهج جديد بسيط يمكن اصطناعه وتطبيقه مهما اختلفت موضوعات البحث العلمى . ولقى فى الطريق كشوفاً كثيرة تستحق أن تذكر ، وكان نجاحه دائماً مهمازاً لهمته، يستحثها على مواصلة البحث والكشف. والفيلسوف نفسه يحدثنا عن هذه الفتوح الربانية فى أشهر كتبه ، « المقال فى المنهج » وهو الكتاب الذى خلد اسمه فى تاريخ الفكر الإنسانى ، وسيظل به مذكوراً على مر العصور .

* * *

ويتضح من تأمل « الكوجيتو » الديكارتى أن المهمة الأولى للفلسفة هى دراسة « الإنية » أو الوعى الإنسانى . والواقع أنه ابتداء من ديكارت أصبحت الفلسفة تحليلاً للوعى وتحليلا لملكاته وقواه . ووعى الإنسان لذاته أصبح أساس كل فكر يقوم لدى الإنسان . وانطلاقاً من الوعى وحده يستطيع المرء أن يقوم بوصف لظاهرات العالم ؛ وانطلاقاً من الوعى وحده نستطيع أن نحدد ما يجب أن نعتبره موجوداً وحقاً ؛ عندئذ تتطابق الحقيقة مع التمثلات

---

(١) انظر جورج دوهامل : « اعترافات بدون تكفير عن الذنوب » باريس ١٩٤٦ .

اليقينية ، ويومئذ نجد « الأنا » التي تشكل تمثلاتها وقد أصبحت مناط كل ما هو موجود . .

وعلى هـذا النحو نشأت نزعة « الذاتية » ، ذاتية الميتافيزيقا الحديثة . ولـكن كما أن الأنا أصبحت سيدة فى فـكرها فقد وصلت بتحررها من قيود الماضى إلى الحرية العليا . وبذلك وقع للفلسفة الحديثة تغيير عميق بعيد المدى : لم يعد العالم معطى من المعطيات، وشيئاً مفروغاً منه ، يتحتم على فكرى أن يقف عنده : إنما يجب على أنا الآن من أعماق وعيي . أن أتمثل العالم ، وأن يكون لدى عنه صورة فى ذهنى ، وأن أنظمه فى « نسق » منتظم .

ولم تعد مهمتى مقصورة على أن أتأمل ، فى انفعال واحترام ، وجود عالم الخلق أو أن « أتفرج عليه » ، بل أصبح لزاماً على منذ هذه اللحظة ، بما لوعيي من قوة خلاقة ، أن أغزوه وأن أسيطر عليه ؛ لقد فقدت معايير الماضى قيمتها ؛ وما دام وعى الانا لذاتها موجوداً فى مبدأ كل معرفة صحيحة ، فالمعيار الوحيد للفـكر هو الفـكر نفسه .

إن الـكثيرين من كبار الفلاسفة كان عليهم أن ينتظروا ردحاً من الزمن قبل أن يشهدوا نجاح مذاهبهم . وغالباً ما كانوا يرحلون عن الدنيا دون أن يتاح لهم أن يعرفوا من مظاهر هذا النجاح شيئاً . أما ديكارت فقد أصاب من ذلك مالم

يقع له فى حسبان : إثباته الحدسى لحقيقة الأنا المفكرة (الكوجيتو) واكتشافه الرياضى الرائع (تطبيق الجبر على الهندسة والميكانيكا) ، ورحابة منهجه ، وطرافة فروضه ، وقوة تدليله على وجود الله ، ومبادرته إلى استعمال الكشوف الحديثة عن علم الفلك ودورة الدم — كل أولئك قد فتح أمام أعين المفكرين آفاقاً بديعة ، ويسر لفلسفته أن تجتذب العقول الحائرة بعد أن ضاقت بالمجادلات العقيمة بين النظار والباحثين .

* * *

وما نظن أن أحداً يستطيع أن يتخيل ما كانت تصير إليه ملامح الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة لو أن ديكارت لم يظهر على مسرحها فى النصف الأول من القرن السابع عشر : فإن المتتبع لتاريخ الحركات الفلسفية من ذلك القرن إلى وقتنا هذا يتبين بجلاء أن الفلسفة الديكارتية حاضرة حضوراً دائماً فى « خلفية » الكثير من فلسفات المحدثين والمعاصرين ، من الإنجليز والألمان والفرنسيين والطليان . وأن هذا الحضور ضرورى جداً لإلقاء الأضواء الكشافة على المواقف والمذاهب المختلفة ، ابتداءً من مالبرانش ، واسبينوزا ، وليبنتز ، ولوك ، وبركلى ، وهيوم ، وكانط ، وهيجل ، وأوجست كنت ، ومين دوبيران ، إلى برجسون وهوسرل ، وكروتشه وياسبرز

وسارتر . ولامراء عند العارفين أن الفلسفات السائدة في عصرنا الحاضر ، إذ حملت طابع المنهج الديكارتي ، قد حملت إلى الوجود قيما جديدة وأنساقاً من الفكر طريفة وعلى الخصوص ميلاداً جديداً للروح الديكارتي ، روح التساؤل والمراجعة والتمحيص .

* * *

ولعل خير ما يمكن أن أقدمه بياناً لفضل ديكارت على الفلسفة والعلم ، ومن ثم فضله على الإنسانية المفكرة ، الكلمة الجامعة التي أرسلها « برجسون » إلى المؤتمر الدولي للفلسفة المنعقد في باريس في أغسطس سنة ١٩٣٧ (والذي أطلق عليه اسم الفيلسوف احتفالاً بذكرى مرور ثلاثمائة سنة على ظهور كتابه « مقال في المنهج ») : قال « برجسون » في رسالته إلى « مؤتمر ديكارت » :

« لا جدال في أن ديكارت كان عبقري النظر والتأمل . امتد ذهنه إلى رحاب الكون ، فأعاد صياغة الفكر الإنساني وتشكيله : ابتدع علماً رياضياً ، استطاع أحد علماء الرياضة أن يطلق عليه — في غير إسراف — كلمة الشاعر اللاتيني : « وليد لم تلده أم » . وأن « المقال في المنهج » هو التحليل الشارح لذلك العلم الرياضي البديع ، أو بالأحرى هو الشرح

لعلم من هذا النوع أضحى قادراً على أن يحيط بكل مجال من مجالات النظر . لقد ابتدع المثل الأعلى للفيزيقا حين رسم الخطوط العريضة « لميكانية » شاملة ، وابتدع روحانية قد قدر لها من بعد أن تكون مثالاً يحتذى ، لأنها لم تتراجع أمام الفواصل القاطعة ، ولأنها أكدت بجرأة وجود النفس مع الجسم ، والفكر مع الامتداد ، والحرية مع الضرورة ، والعالم مع الله . وابتدع الميتافيزيقا الحديثة إذ أطلق الأذهان للمضى على طريق مثالية أراد هو نفسه أن يقف بها فى منتصف الطريق ، وإن يكن غيره قد ساروا بها إلى غايتها . . وابتكر مثلاً أعلى للتربية يجب أن لا يغيب عن أبصارنا أبداً ، وقوامه الاستعاضة التامة عن الذاكرة بالعقل ، مع ما تتضمنه تلك الاستعاضة من أن المعرفة الصحيحة علاقتها بالمعلومات الموسوعية السطحية أقل من علاقتها بالجهل الواعى لذاته والمصحوب بالعزم على اكتساب المعرفة وقد ابتدع الفيلسوف ، بكتابه « مقال فى المنهج » ، الصورة التى قدر للفلسفة الفرنسية أن تتخذها من بعد ، وهى العدول عن اللغة اللاتينية التى لا يعرفها إلا الخاصة ، والاتجاه فى كرم وأريحية إلى مخاطبة الناس كافة : ولا عجب أن يكون هذا شأن ديكارت ، فالأريحية فى نظره هى الفضيلة فى أشرف مراتبها . وهو إذ تجنب بقدر مافى وسعه الألفاظ التى تختزن أفكاراً

« جاهزة » ، وإذ اضطر بذلك ألفاظ اللغة الجارية أن تنال حظاً من المرونة وأن تتعانق بقسط من العلم يكفي لأن تصوغ أفكاراً جديدة ، قد يسّر للأذهان أن تخترع ، وهيأ في الوقت نفسه للفيلسوف أن يصل بما يبذله من جهد إلى شيء مما كان هو عليه بفضل عبقريته» أي هيأ له أن يصير كاتباً . وفوق هذا وذاك ابتدع استعداداً نفسياً قدّر له أن يفرض نفسه على الفلسفة والعلم على السواء : ألا وهو شموخ الفكر في اعتزاز وربما في كبرياء أمام الطبيعة وفي وجه التقاليد ، وإرادة استقلال لا يثنيها عنه شيء ، وثقة في قدرة الذهن لاحد لها . وأخيراً ابتدع في مجال النظر حاجة ملحة إلى الإبداع ، وعلى الخصوص إلى إعمال الفكر لإيجاد الموضوع وإعداده للدرس بدلاً من قبوله جاهزاً من قبل (وهندسته التحليلية ليست شيئاً آخر) ؛ وهذا ما يضفي على مذهبه ، منسقاً على أنحاء مختلفة وعلى أيدي مؤرخين مختلفين ، وحدة من العسير أن نزيدها تحديداً : لأن هذا المذهب ، الذي يذكر أحياناً على أنه نموذج للفلسفة الاستنباطية ، هو في صميمه « حدسي » ، بالمعنى الديكارتي الذي هو مجاور للمعنى المألوف ، ولكنه حدسي أيضاً بمعنى اللفظ عند بعض الفلاسفة في أيامنا ، من حيث أن ديكارت قد تحدث عن معرفة يكتسبها الإنسان « حين يمسك عن التأمل » ، و « حين يقتصر على معاناة الحياة »

ومثال هذه المعرفة ــ كما ورد فى إحدى رسائله إلى الأميرة « إليزابث » ــ معرفتنا لاتحاد النفس بالجسم .

« وإذن فلنلخص حديثنا عن ديكارت فى كلمتين : ديكارت هو المرجع لكل فلسفة ، على نحو مباشر أو غير مباشر . ومن لم يتح لهم أن يقرأوه قراءة تعمق ربما يخيل إليهم أن ذلك « الروح الخالص » (كما كان « جاسندى » يتحدث عنه ساخراً) ما كان ليهتم إلا قليلا بمعرض كمعرضنا مثلا[1] . أما أنا فأحسب أنه قد كان يطيب له أن يتجول فيه ، لأنه جعل مقصد الفلسفة والعلم ، بعد أن مزج بينهما فى ضرب من المعرفة الشاملة ، أن « يجعلا منا سادة على الطبيعة مالكين لها » ، والغالب على الظن أنه كان يشير بهذا إلى دراسة الحياة عامة وإلى الطب خاصة ، ولكنه كان يتمثل هذا البحث على نحو يجعل الفيزيقا والميكانيكا مفترضتين فيه من قبل . إن شراحاً حديثين قد استطاعوا إذن أن يذهبوا أشواطاً بعيدة جداً ويقولوا بأن النظر عند ديكارت خاضع للتطبيق ، حتى قال واحد منهم « إن فيزيقا أرسطو فيزيقا فنان ، وفيزيقا ديكارت فيزيقا مهندس » . فهل هذا صحيح على إطلاقه ؟

(١) يشير برجسون إلى المعرض الدولى العام الذى جعل مؤتمر الفلسفة جزءاً منه .

إن جوابي على هذا السؤال : نعم ، ومع ذلك : لا ، أقول : لا ، قطعاً إذا كان الغرض الأخير هو الراحة ورغد العيش أو حق إطالة العمر،وهي أمور يأتينا بها الفيلسوف ، وفقاً لديكارت ، عن طريق بيولوجيا قد ردت إلى الفيزيقا وإلى الميكانيكا .

ونعم ، بالعكس ، إذا قدرنا أن تطبيقات العلم ، فضلا عما لها من فائدة مادية ، هي أشبه بانتصارات نثبت بها لأنفسنا ما نملك من قوة ، ونؤكد بها استقلالنا بل سيادتنا . لقد نحى ديكارت المذهب الأرسطي ، ومن ثم نحى المنهج الذي شأنه أن يتناول تصورات سابقة الوجود : واستوجب أن تكون العناصر الجديدة التي يجري استخراجها هي « الأفكار الواضحة المتميزة » ولكن بأي شيء نتبين الوضوح الذي يلزم أن لا يكون مصطنعاً أو عرضياً ، والتميز الذي لا يقتصر على تقطيع التجربة اعتباطاً ؟ نتبينه ضرورة بالتأثير أو « بالفعالية » على معنى اللفظ عند الإنجليز . وعلى هذا المعنى نقول إن الفلسفة التي تشتمل على العلم تجعلنا شيئاً فشيئاً سادة على الطبيعة وبقدر ما تسير هذه السيادة في مدارج التقدم تزود النظر الفلسفي بمادة تزداد اكتمالاً . والنظرية والتطبيق يصبح كل منهما شرطاً للآخر ، فيما يمكن أن نسميه ، من وجهة نظر ما وإلى حد ما ، براجماتية ميتافيزيقية .

فلنضع إذن عصرية الديكارتية ، تلك التي برزت للناس حقبة

من الزمان قبل أن تميل نظرية النسبية بالفيزيقا إلى الاتجاه الديكارتى ، والتى سيكون فى مقدورها أن تصير كذلك مرة أخرى لو أن حتمية ما من نوع جديد جاءت ، وهو أمر محتمل ، لتترجم اللاتحديد الذى كشفت عنه فيزيقا حديثة فى صميم الأشياء . ولنذكر أيضاً عصرية المؤلف الذى سبق زمانه بأشواط بعيدة فى تصوره للفيلسوف وتصوره للفلسفة على السواء . لقد نجى ما كان يقال عن الأشياء فلم يشتغل إلا بالأشياء نفسها ، ومارس السياحة والرحلة الكبرى فانطلق يجوب الأقطار متنقلا فى ألمانيا وهنجاريا وسويسرا وهولندا وفى بلاد أخرى كذلك والتعاون الدولى بين أهل الفكر ذلك التعاون الذى أقامته عصبة الأمم والحكومة الفرنسية فى جنيفا وفى باريس ، كان إرهاصاً من إرهاصات ديكارت حين اتصل بالعلماء من مختلف الأقطار ، وحين تبادل الرسائل مع إحدى الأميرات ، وحين قام بتعليم إحدى الملكات . لقد دبر الفيلسوف حياته تدبيراً يسّر له أن ينتفع بها أفضل انتفاع ، فأقام خارج وطنه ، وتنقل من قطر إلى قطر ، طلباً لمزيد من الهدوء والاستقلال : وقد كان شأنه هذا أفضل وسيلة لخدمة ذلك الوطن . وكان يزدرى العلم المنقول عن الكتب ، وإذا لم يكن له بد من أن يقبل المجادلة فإنه لم يكن من عشاقها أبداً . فى القاعة المغلقة ، وفى الجو المرهق ، حيث يدور النقاش بين من اتخذوا الفكر مهنة لهم ، يلوح الفيلسوف وكأنه

من الهواة الموهوبين ، يبزغ مصادفة ودون أن يتلقى دعوة من أحد فيفتح الأبواب والنوافذ على مصاريعها ، ليدخل منها الهواء والنور ، وينادى الناس بأن يتنفسوا بحرية . ومن قبل صنع اللورد فرنسيس بيكون شيئاً من هذا القبيل ، وأعطى ديكارت المثل الكبير . إنى حينما أحاول أن أتمثل شخص ديكارت أراه أولاً فى « مدفأته » فى ألمانيا « متحدثاً إلى نفسه عن خواطر فكره » ؛ ولكنى أراه أيضاً فى رحلة من رحلاته ، حين ركب البحر ، فما أن أدرك أن ملاحى السفينة يتآمرون على قتله طمعاً فى ماله ، حتى بادر إلى استلال سيفه وأرغمهم على الإذعان لإرادته . وإنى لأعلم أن المرء يستطيع المناقشة فى العلاقة بين الفكر والعمل . ولكن الشعار الذى يطيب لى أن أقترحه على الفيلسوف ، بل على عامة الناس ، هو أبسط الشعارات جميعاً وأقربها إلى روح ديكارت فيما أعتقد ، وهو : ينبغى أن تعمل كرجل فكر ، وأن تفكر كرجل عمل »[1]

---

(١) برجسون : « كتابات وأقوال » ، م ٣ باريس ١٩٥٩ ص ٦٤٥ — ٦٤٩ .

ومضات من باريس

فى سنة ١٩١٠ مثلت رواية « أوديب ملكاً » على مسرح أورانج القديم . وكان الثرى الأمريكى « كارنجى » من شهود الرواية ، فأعجب بها أيما إعجاب : وما كاد التمثيل ينتهى حتى نهض مهنئاً مدير المسرح فى حماسة ، ووجه إليه السؤال التالى :

« كم من الدولارات تلزم لإخراج هذه المسرحية فى أمريكا على هذا النحو ؟ » فأجابه المدير الفرنسى : « مع الأسف يامسيو كارنجى ، ليست الدولارات هى الشىء المطلوب هنا ، بل يلزم ألفان من السنين ! » .

هذه الحكاية الواقعية تعبر فى نظرى خير تعبير عما أريد أن أنقله إلى القراء من صور سريعة عن باريس ، كما ارتسمت فى نفسى ؛ فأنا أعلم أن آلاف المجلدات قد كتبت عن « مدينة النور » التى تثير عند الناس جحافل الذكريات ، بما انطوى فيها من المعرفة والفن والحياة والأحلام . وما أظن تلك المؤلفات العديدة استطاعت أن تكشف عن مكامن السحر فى باريس ، أو ترفع الستر عن سرها العجيب . ولست أطمع فى أن أصل

من ذلك ، فى سطور معدودات ، إلى أكثر مما وصل إليه غيرى . ولكنها تحية محب مشوق ؛ وأعتقد أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم باريس مالم يكن يحملها من قبل فى قلبه . وقد عشت فى باريس ثمانية أعوام قبل الحرب العالمية الأخيرة ، ثم غبت عنها اثنى عشر عاماً ، فما انطفأت لشوقى إليها نار . وهأنذا أعود إليها ، وأقضى فيها أكثر من شهرين ، وأجدنى مازلت مفتوناً بما يقع عليه الحس من محاسنها ، مأخوذاً بما يلمحه الذهن من دقائقها .

الحق أن باريس ساحرة : إنها تنشر السحر ، كما تجمع النحلة الشهد المصفى . وسحر باريس لا ينبعث فحسب من جوها ومسارحها ومتاحفها وحدائقها وميادينها ومقاهيها ومطاعمها ونسائها وأزيائها ، بل سحرها كامن فى روحها . وتسألوننى عن روح باريس . فأقول : روحها من أمر ربها . نعم إن روح باريس شىء أصيل لاينقل ولا يستعار ، ولا يشترى ولا يباع ، ولا يقوّم بالدولارات ، ولا يستطاع فيه استيراد ولا تصدير ! روح باريس من خصائص المزاج الفرنسى الذى يحلو له دائماً أن يسخر من أهل الصلف والغرور وذوى الرتب والألقاب وأصحاب الجاه والسلطان ، وكأنه يلتمس بذلك أن يثأر لنفسه من اضطراره إلى الخضوع لهم أحياناً تحت ضغط

القوانين والأوضاع . وتتجلى هذه الروح خاصة عند المغنين فى مسارح « مونمارتر » وملاهى « سان جرمان دى بريه » روح هى فى الغالب شعرية عميقة وإن تكن تتخذ ستار الخفة والمزاح .

من روح باريس هذه يتعلم الإنسان كثيراً : يتعلم كيف يخفف من غلوائه ، وكيف يحد من أنانيته ، وكيف يرضى الناس وكيف يكون حاضر البديهة ، وكيف يكون طلعة بغير فضول ، وكيف يتذوق الجمال على اختلاف صوره وألوانه . وبروح باريس تصبح الحياة كلها مسرحاً نافعاً لمن أراد أن يفتح عينيه ، دون أن يحيد عن القاعدة الذهبية الباريسية : « لا تستنكر شيئاً ، ولا تدهش من شىء ! » . ذلك أن من تنفس هواء باريس وامتزج بروحها ، أصبحت له فلسفة أبنائها التى ألخصها فى كلمتين : « افهم واصفح » . نعم لابد لابن باريس — وابن باريس من كان مستعداً دائماً لأن يقبس من نارها ونورها ، سواء كان فرنسياً أو أجنبياً — أقول لا بد له من فلسفة ، قوامها الفهم لكل شىء والعفو عن كل شىء .

وذلك أن ابن باريس واجد دائماً على ضفاف « السين » صائد سمك ملقياً بسنارته فى الماء ، وقد شغل بها عمن حوله ؛ وهو واجد فى ميدان « الكاروسل » صديقاً للطير ، وقد أعرض

عما يحيط به من ضجيج ، وأخذ يقدم الحب بيده للحمام الذى أنس إليه واطمأن لقربه . وهو واجد ، على أريكة فى إحدى الحدائق العامة ، فتى وفتاة يتناجيان على مرأى من الناس ، دون أن يحفلا بأحد أو أن يحفل بهما أحد .

ويغلب على ظنى أن فلسفة باريس هذه قد جعلت الباريسى ، كما قال بعض القدماء ، « خبيراً بأهل زمانه ، عاكفاً على شأنه » ، أو كما نقول اليوم فى مصر : « رجلاً واعياً ولكنه فى حاله » . من أجل ذلك قد لا تجد باريسيا ذا كرامة يرضى لنفسه أن يتدخل فى أمور غيره ، أو يسعى بالغيبة والنميمة بين الناس : فأبناء باريس ، على شدة فطنتهم وحدة ذكائهم ، لا نرى فيهم من برع فى « فن المقالب » أو تفنن فى نصب المكايد : فقد رأوا أن الحياة على الأرض قصيرة لا تحتمل ذلك العبث البغيض الذى يدل على تفاهة صاحبه وسخافة عقله .

وباريس أشبه بالجامعة الحية للشعب الفرنسى : فكل متحف من متاحفها ، وكل مسرح من مسارحها ، بل كل مقهى من مقاهيها ، يمكن أن يقوم مقام قاعة المحاضرات فى بعض الجامعات ولعل أول ما يسترعى التفات الأجنبى فى باريس المكان الملحوظ الذى تشغله اللغة الفرنسية فى حياة الناس ومجتمعاتهم . ويبدو كما

قال « پول ڤالرى » أنه « ليس على الأرض مكان يبلغ فيه ورود اللغة ودورانها على الألسن ، ورنينها فى الأسماع ما يبلغه فى باريس؛ فبفضلها تركزت فى اللغة الفرنسية آداب الأمة وعلومها وفنونها وسياستها » ، وإنك لتشعر هناك بأن الباريسيين يحبون لغتهم حبا طريفاً لا نظير له بين أنواع الحب الأخرى ؛ إنه حب يزيد بالممارسة ويرحب بالمشاركة ؛ ومن أجل هذا تراهم يتلذذون من التحدث بلغتهم قدر ما يتلذذون من سماعها من غيرهم ، حتى ليخيل إليك أحياناً أن الباريسيين جميعاً قد فطروا على الحديث الممتع والقول الفصيح . وقد تلقى امرأة شابة جميلة فى أحد المتاحف أو المسارح أو المتنزهات ، وتتحدث إليها ، فتلقى عجباً حين تجد أنها تحمل ذخيرة طيبة من العقل والذوق والثقافة وفن الحياة . وفى المطعم أو المقهى أو الشارع أو الحديقة ، يلمح الإنسان تلك الابتسامة الباريسية الرقيقة التى تردّ الإنسان إلى صوابه فى لين وهوادة ، ويرى ميلاً طبيعياً إلى كل ما هو جميل وطريف ، ويلمس أدباً رفيعاً وحساً دقيقاً وظرفاً بالغاً ، ويتبين فهماً شاملا وتسامحاً إنسانياً هو مزيج من التجارب العديدة .

وباريس عاصمة الفكر والروح . ومن أجل ذلك كانت دائماً كعبة الأحرار والمفكرين ، وموئل الأدباء والفنانين . وليس معنى هذا أن جميع الأفكار المبتكرة تصدر دائماً

عن باريس ؛ بل إن منها ما هو خاص بها صادر عنها ، ومنها ما هو وافد إليها ثمار بها ، ولكنه انطبع بطابعها واصطبغ بصبغتها : فالفنان الأمريكى الشاب يرى السعادة كلها فى الارتحال إلى باريس ليعمل فى « مونبارناس » . وقارىء « بلزاك » و « بروست » و « شارل بيجى » و « أنا تول فرانس » يود أن يقف على بيئة هؤلاء الأدباء الأفذاذ الذين استمتع بقراءة مؤلفاتهم ، وكان لهم الفضل الأكبر فى نشر تلك الثقافة العالية التى يدين بها كثير من الناس .

وما عساى أن أقول عن ذهن باريس ، أى عن « الحى اللاتينى » مهبط الشبيبة المتوهجة ، وموطن الأرواح الهائمة نزحت من الأقطار النائية ، تطلب النور فى « السوربون » أو فى غيرها من الكليات والمعاهد المنثورة على الضفة اليسرى لنهر السين. وبولفار سان مشيل – أو بتعبير الطلاب : « بول ميش » – رمز للحى اللاتينى ، وقد تميز عن سائر شوارع العاصمة بوفرة مكتباته الجميلة ذات التنسيق البديع . وكم للشبيبة المرحلة الجادة اللاهية من وقفات وجولات فى تلك الأسواق العلمية العجيبة! و « البانيتون » – ضريح رجال فرنسا من العظماء النابهين – يقوم على مقربة من « بول ميش » ، فيذكر الرائحين والغادين أن الوطن لا ينسى أبناءه العاملين . وما أظن تمثال

« المفكر » لرودان قد نقش مصادفة على جدران البانيتون. وما أظن اسم ديكارت قد أطلق اعتباطاً على الشارع الذى تقع فيه مدرسة العلوم والفنون (پوليتكنيك) . وكثيرون من زوار باريس يتحدثون اليوم عن حى « سان جرمان دى بريه » الذى نال شهرة عالمية منذ نبتت فيه الفلسفة الوجودية . لكن أكثر من يرتادون ذلك الحى قد لا يعرفون عن المذهب الوجودى وعن فلسفة «سارتر » قدرما يعرفون عن مجالس الوجوديين وسهراتهم فى مقهى « فلور » أو مقهى « دو ماجو » وفى كهف « تابو » أو ملهى « الوردة الحمراء » . .

فباريس بفطرتها تمثل انطلاق الفكر وانبثاق الروح . وليس فيها شىء يعمل اعتباطاً من غير تدبير، ولا شىء فيها يجىء زيادة عما يلزم ، بل كل شىء بحساب وتقدير . ومع ذلك يبدو أن الباريسى يضيف من عنده دائماً شيئاً إلى الطبيعة ، فتحمل بصمته وعلامته ؛ وكأن غريزته « تعقيل الطبيعة » إن صح هذا التعبير وقدرة الباريسى على الخلق والافتنان فى ذلك المجال قدرة لا تنفد ولا تنتهى ، بل تسمو وتزكو على الأيام . وكأن الشاعر العربى التفت إلى هذه الخصلة الباريسية . فعبر عنها حين قال :

البحر حبل متى يمسك على طرف منه ينط بالثريا ذلك الطرف
والعقل كالبحر ما غيضت غواربه شيئاً ومنه بنو الأيام تغترف

وللذوق والأناقة حظ كبير فى سحر باريس . والذوق عند أهلها يتخذ مظاهر كثيرة : فى تأليف الطعام والهندام والروائح والألوان ، وفى تناسب الأوضاع والأشكال وطريقة العرض والتعبير : الأحاديث الباريسية السهلة السريعة اللامعة تضفى على الحياة فيها جواً من الألفة والحرارة والانشراح والباريسيات الذكيات الحسان المتأنقات يشعن فى المجتمع فناً عالياً من الأدب والظرف والإيناس : فى حديثهن وملبسهن وحركاتهن متعة للسمع والبصر والفؤاد. وباريس تعرف دائماً كيف تخلب ألباب ضيوفها ، ولا تدخر جهداً فى إرضائهم. وهى من هذا الوجه مهرجان دائم يجمع بين ضروب المتع الروحية والحسية : فهى تقدم لهواة المسرح والفن ألواناً مختلفة كلاسيكية وحديثة وتقدمية ؛ وفى باريس يظفر الإنسان بالليالى الساهرة ، فيها تأتلف الوجوه الفاتنة مع أحدث فنون الأزياء وآيات « الموضات » .

* * *

وما من واحد ممن عرفوا باريس يشك لحظة فى أنها عاصمة الجمال . فى أى بلد من بلاد الدنيا يستطيع الإنسان أن يجد فى تخطيط مدينة من الانسجام والجمال ما يجده فى باريس ، حين يحاوله

أن يجول بين « الإتوال » و « الـكاروسل » ، وبين قصر « بوربون » و « المادلين » ؟ وأى عاصمة تستطيع أن تعرض علينا طريقاً حافلاً بالتاريخ كالطريق من « نوتردام » إلى « الكونكوردة » بين « اللوفر » و « ألا نسقيتو دو فرانس » ؟ وتزداد هذه المعالم سحراً ، ويكتسب هذا التاريخ روعة بما يضفيه جو باريس من مظهر لطيف مأنوس : فترى تلك المبتدعات الفنية وقد رقت حواشيها ، بتأثير السحب الزرقاء المتصاعدة من « السين » ، وقد اصطبغت بالشعاع الذهبي ، شعاع « ليل دوفرانس » ! ومن ذا الذى أتيح له أن يعيش فى الحى اللاتينى ، فترةً من الزمان ، فلم ينعم بمفاتن حديقة « اللوكسمبور » ، ولم تهف نفسه إليها بعد ذلك حيث يكون ؟ لباريس حساد كثيرون ينفسون عليها وفرة حظها من الفكر والذوق والحساسية ، ودوام قدرتها على الإجادة والإتقان والإبداع ، فلا ينفكون يتلمسون لها المثالب والنقائص والعيوب . ولهؤلاء أقول ما قال أمير الشعراء أحمد شوقى : « باريس ، لم يعرفك من يهجوك » ؛ وأحب أن أذكرهم أيضاً بعبارة « بول فالرى » المنقوشة على ناصية قصر « شايو » : « مرجع الأمر إلى الزائر . . إنه يستطيع أن يجعل منى قبراً أو كنزاً . . أيها الصديق ، لا تدخل بغير رغبة »

* * *

على أنى كبيراً ما تمثلت باريس سيدة كريمة الأرومة ، حسناء الصورة ، تعرف قدر نفسها ، وتشعر بأن كثيرات من السيدات دونها حسناً ومعرفة وذوقاً ، وتدرك أنهن يشعرن بذلك، ويحقدن عليها ، ويندون بها ، ويكدن لها – وإن كيدهن لعظيم – وقد تشقى هى بكيدهن أحياناً ، ولكنها سرعان ما تعود إلى نفسها ، وتفهم دواعى الخصومة ، فتصفح عنهن أحياناً ، وتزداد حباً لنفسها أحياناً أخرى ؛ وحالها فى هذا شبيهة بالحال التى عبر عنها الشاعر العربى حين قال :

لقد زادنى حبا لنفسى أننى بغيض إلى كل امرىء غير طائل
وأنى شقى باللئام ولن ترى شقياً بهم إلا كريم الشمائل

برجسون وروح العصر

مقـــــدمة

القرن العشرون هو عصر المغامرات الذهنية كما قال بعض الـكتاب المحدثين[1] : فني مستهله رأينا العقل ، الذى كان حامى حمى القرون السابقة ، يتقهقر رويداً رويداً ويتخلى أخـيراً عن مكان القيادة فى مجال الأفـكار والفنون ، وبدأ الناس يفقدون الثقة فى المذاهب العقلية ، وأخذوا ينظرون إليها على أنها شىء قد اعتراه البلى والجفاف والذبول .

وكانت علامة هذا التحول ثلاثة مذاهب فلسفية معاصرة ، هى على التعاقب : «البراجمانية» و «البرجسونية » و « الوجودية » . وفقدان الثقة فى الذهن أدى بالطبع إلى الاتجاه إلى التماس العفوية والطرافة والنضارة ، وبالإجمال إلى ما يعبر عن الحياة الفياضة المتجددة ، والابتعاد عن كل ما هو تقليدى أو مؤلف أو «جاهز» فـكل فعل ، وكل موقف يجد حقيقته فى الحياة ، ولا يتلقاها جاهزة أو مصنوعة .

ولعل هذا مصدر ما شاع باسم « الفردية » الذى يعبر عنه الأديب الفرنسى « أندريه جيد » بقوله : « إن ما تحسه فى نفسك

---

(١) ر . م . ألبريس : « المغامرة العقلية فى القرن العشرين » باريس ١٩٥٠ .

مختلفاً هو ما تملكه على ندرة ، وهو ما يجعل لكل واحد قيمته »[١].
ومعنى هذا أن كل واحد منا له حقيقته هو ، كما يقول الأديب الطليانى « بيراندلو » ، وليس هنالك من حقيقة « كلية » مشتركة بين الأذهان .

* * *

ولا عجب أن يجد الناس فى فلسفة برجسون تعبيراً جذاباً عن وجهات نظرهم ومواقفهم : فبرجسون حين أتهم العقل بأنه لا يعطينا إلا نظرة تعسفية عن العالم ، وبأنه يقطع الواقع المتحرك ويجمده ، قد فتح الطريق للاعتقاد بما لا يمكن قياسه ولا ضبطه. والزمان الذى يقاس بالدقائق والثوانى لا يراه برجسون إلا وصفاً مجرداً للتجربة المباشرة ، تجربة « الديمومة » التى نحياها ونكابدها . ولغة المعرفة لا تمت بصلة إلى لغة الباطن ولغة الحياة ، والعلم يضع العلامات فى العالم ولا يفسره . وإذن فخارج الخطوط الذهنية التى ترسمها المعرفة العقلية على صفحة العالم تبرز حقيقة بكر لا يستطيع الإنسان أن يتصل بها إلا بالحدس . ويقول برجسون « الفيلسوف لا يأمر ولا يأتمر ، وإنما يريد أن يتعاطف

(١) أندريه جيد : « اللا أخلاقى » .

أو أن يشاطر[١] » وإذن فينبغي أن نعانى حركة الحياة من الداخل ، بدلا من أن نحللها من الخارج .

* * *

وقد سيطرت فلسفة برجسون على عقول أبناء العصر[٢] ، وذاعت شهرة الفيلسوف لا فى فرنسا وحدها بل فى انجلترا وإيطاليا وأمريكا . وقامت تلك الفلسفة فى تاريخ الفكر الفرنسى بمهمة تشبه المهمة الذى قامت بها فلسفة ديكارت : ساقت الكثيرين من فضلاء المفكرين إلى الفكر الدينى ، وألهمت رهطاً من الأدباء والفنانين[٣] ، وحملت طائفة من العلماء على أن يراجعوا أحكامهم وآراءهم من حين إلى حين .

---

(١) برجسون : « الفكر والمتحرك » ص ١٥٨ .

(٢) ولد برجسون فى ١٨ من أكتوبر سنة ١٨٥٩ فى باريس . وتعلم فى ليسيه « كندرسيه » ، ثم التحق بمدرسة المعلمين العليا ، وتخرج فيها سنة ١٨٨١ بعد حصوله على الأجرجاسيون فى الفلسفة ، واشتغل بالتدريس فى بعض المدارس الثانوية الفرنسية ، وانتدب لإلقاء المحاضرات فى كلية الآداب فى « كليرمون » . وفى تلك المدينة كتب باكورة مؤلفاته « المعطيات المباشرة للوعى » الذى قدمه رسالة لدكتوراه الفلسفة فى سنة ١٨٨٩ . ثم عين مدرساً فى « مدرسة المعلمين العليا » ثم فى « كليج دو فرانس » ، وانتخب عضواً فى المجمع الفرنسى سنة ١٩٠١ ، وأحرز « جائزة نوبل » سنة ١٩٢٧ ومات سنة ١٩٤٢ .

(٣) منهم مارسل بروست وشارل بيجي وأندريه موروا ومحمد إقبال.

اللغــــة والواقع

يقول برجسون إن أغلب الناس لايرون الواقع ، لايستعملون طول حياتهم موجودات وأشياء بل رموزاً وهى الكلمات . فإذا قلنا مثلا : « ألمانيا أعلنت الحرب » لم نأخذ نسخة من الواقع ، وإنما جعلنا مكانه كلمات لم تحدد تحديداً تاماً . ما الذى نعنيه بقولنا « ألمانيا » ؟ إذا كنا نعنى بهذا اللفظ الحكومة الألمانية ، فينبغى قبل أن نتكلم عنها أن نعرف إدارتها ، وأن نميز الأفراد الذين يؤلفونها ، وأن نقيس مدى مشاعرهم وعواطفهم . وإذا كنا نعنى به الشعب الألمانى ، فيجب أن نكون قد سافرنا إلى ألمانيا ودرسنا مختلف الأقاليم والطبقات ، وأن يكون لنا من الألمان أصدقاء بارزون . ولكن دراسة كهذه تتطلب زمناً طويلا جداً ، والحياة والعمل يتطلبان أحكاما سريعة . فنحن مضطرون إلى أن نقنع بالبطاقة الملصقة على الملف ، فنقول : « ألمانيا » مؤملين أن يكون هناك آخرون من الوزراء والسفراء من يعلمون ما يحويه الملف .

إن العقل الإنسانى الذى هو قبل كل شىء أداة للعمل يجب أن يقبل أدوات اللغة ، وهى ناقصة ولكن لاغناء عنها ؛ ومع ذلك فيلزم أن يتصل الذهن من وقت إلى آخر بالواقع . فإن لم يحصل ذلك انتهت الكلمات المجردة والمعانى التى تدل عليها إلى أن يعارض بعضها بعضاً فى صراع غير حقيقى خطر : ترى مثقفاً من حزب

اليسار يتخيل جملة غير محدودة من العلاقات التى يسميها «رأسمالية» ويحارب هذا الغول حرباً عواناً. وترى مثقفاً من حزب اليمين يتخيل جملة غير محدودة من العلاقات يسميها «اشتراكية» وينهض لمحاربة هذا الشبح ؛ فالإضراب فى نظر هذين المتعصبين ليس إلا مبارزة بين كلمات مجردة . وبالعكس تجد رجل الصناعة الذى كبر مع مصنعه والذى يعرف جميع آلاته وأجزائه ، والذى اشتغل مع العمال ، وكذا العامل الذكى ، يرى كلاهما المصنع كائناً حيا يتكهن بحاجاته وعيوبه . وكلاهما يرى الحلول الصحيحة للمشكلات الصناعية ، لا بالاستدلال المجرد ، بل بغريزة قوامها معرفته العميقة للأشياء والكائنات .

والناس الذين لايعرفون حق المعرفة امرأة من النساء ، يقولون عنها إن لها طبعاً معقداً مخبياً لكل حسبان : يحللون أحاديثها ، ويزنون أفعالها ولا يفهمون شيئا . أما الرجل الذى يحب هذه المرأة منذ زمان ، فإنه يضع نفسه فى داخل فكرها ، ويصبح طبعها العجيب فى نظر الناس أثبت الطباع وأدناها إلى المعقول فى نظره هو : فهو لا يستدل ، وإنما « يتكهن » و « يحدس » . وكذلك الأجنبى الذى يتكلم على آلام مصر ، يحلل عبثاً جميع عناصر القرارات التى اتخذت حين الثورة ، فلايرى إلا اضطرابا ، ويرى من المستحيل تفسير بعض الانقلابات وبعض الحركات والسكنات . ولكن

المصرى الذى يحب بلاده ويعرفها ، يفهمها ويلتمس لها عذرا ، مهما يكن استنكاره لبعض أفعالها : فهو يضع نفسه داخل المجتمع المصرى ، ويفكر معه ، ويدرك فى نفسه استجابات الطوائف المختلفة ، ويشعر فى نفسه بتكون أثر إجمالى يطابق أفعال مصر الواقعية ، لأنها مصنوعة من نفس العناصر : فهو لا « يستدل » ، وإنما « يعرف » .

يقول بسكال « إننا لا نعرف الحقيقة بالعقل وحده بل بالقلب أيضاً ، وإنما نعرف المبادىء الأولى بهذا النوع الأخير من المعرفة . وعلى هذه المعارف ، معارف القلب والغريزة ، ينبغى أن يستند العقل وأن يقيم عليها كل قضاياه » . القلب أو الغريزة يعلماننا مثلا أن الإنسان حر ، وأن النفس متميزة من البدن ، وأن هناك أعمالا صالحة وأخرى سيئة ، ولكن يحدث أن العقل النطق ، أى العقل الذى يعبر بالأقوال والكلمات ، يأخذ نقيض حقائق الغريزة هذه ويعتقد بنوع من البهلوانية اللفظية أنه يقيم الدليل على أن كل شىء مادة ، وأن أعمالنا كلها مجبرة كل الجبر وليس فيها اختيار . وبرجسون يرى أن مهمة الفيلسوف أن يجد الأشياء المستورة وراء رموز كثيفة قليلة التحديد[1] . وهو يرى أن الفلسفة ينبغى أن

(١) توهمت قدماً أن ليلى تبرقعت وأن حجابا دونها يمنع اللثما
فلاحت فلا والله ما ثم حاجب سوى أن طرفى كان عن حسنها أعمى

تـكون فى صميمها عوداً إلى الواقع وإلى البساطة ، فيجب أن نضيف إلى المعرفة النظرية ــ التى هى آلتها الـكبرى ــ بل يجب أحياناأن نعارضها بالمعرفة «الحدسية» التى تهتك ستر الرموزوتوغل فى الحياة نفسها .

ولـكن هل توجد صورة من المعرفة غير المعرفة الذهنية ؟ وأنستطيع أن نفـكر بدون كلمات ؟ أمن الممكن أن نضع أنفسنا فى قلب الأشياء ؟ لا ريب فى ذلك : فإن كبار الشعراء يعرفون الطبيعة بالحدس لا بالعقل ، فهم إنما يسعون إلى « الأفعال الـكثيرة النـاشئة التى ترسم فى الخارج شـعورا ، ووراء الـكلمة المبتـذلة الاجتماعية التى تعـبر عن حالة نفسية فردية إنمـا يسعون فى طلب الشعور والحالة النفسية فى بساطتها وخلوصها . ولـكى يحملونا على أن نحاول نفس هذا المجهود على أنفسنا يبذلون كل ما فى وسعهم لـكى يجعلونا نرى شيئاً مما رأوا ، فيرتبون الـكلمات ترتيباً إيقاعيا يجعلها تلتئم وتحيا حياة لها طرافتها ، فيقولون لنا ، بل يوحون إلينا أشياء لاتستطيع اللغة أن تعبرعنها» . نجد هنا فاليرى و «سحرياته» يستطيع الرسام ، كما يستطيع الشاعر المبدع ، ويستطيع رجل الأعمال والعالم ، يستطيع هؤلاء أن يجاوزوا التصورات الذهنية وأن يتقمصوا الأشياء نفسها ، ولو لحظة واحدة .

يقول خصوم المذهب البرجسونى : حذار أن تنـكروا تقدم

العقل ، إنكم إن فعلتم ذلك « رددتم الإنسانية إلى عصور الخرافات والسحر ، وحطمتم عمل القرن الثامن عشر ، وأنذرتم فتوحات العقل بخطر داهم وشر مستطير » . ولكن برجسون لم ينكر قط مهمة العقل ولا قيمته ، وإنما قال بأن هناك شيئاً وراء العقل يستطيع أن يفتح لنا الباب إلى شيء أعلى منه . وإذا استطاع السياسى الكبير أن يكون له أحيانا حدس قصير منير لما يرجوه شعبه ، فليس ذلك لأنه يحتقر العقل ، بل لأنه وقد تدرب على استعماله ليفهم جميع تفاصيل المشكلة ، انتهى إلى أن تقمص موضوع فكره .

إن برجسون أعقل من أن يعلن الحرب على العقل ، وإنما يحارب نوعاً معيناً من الاتجاه الذهنى الذى يأخذ « قش الكلمات على أنه حب الأشياء » ، ويحارب ضرباً من الكلام قضى فيه الاستدلال على العقل . ولكن ديكارت نفسه ـ أبا العقليين ـ كان له كثير من الحدوس الصائبة وكان ڤلتير العقلى محقا فى « كنديد » إذ سخر من العقل الذى يسىء الناس استعماله ؛ وبسكال العالم والمتصوف ، يرى أنه إلى جانب « روح الهندسة » يجب أن نجعل مكاناً « لروح الدقة واللطف » .

وقد رأى الناس استبداد العقل وخروجه عن كل ضابط إبان الثورة الفرنسية ، إذ انحرفت عن مقاصدها الأولى ووقعت فى شقشقة لفظية دامية فى عهد الإرهاب ، فاستطاع نابليون حينئذ ،

وكان رجل حدوس سريعة ، أن يرى وراء ثرثرة الخطباء « الوقائع » التي كان يؤلف مجموعها معطيات مشكلة فرنسا . ومن ذا الذي يستطيع أن يزعم أن نابليون لم يكن ذكياً ؟ ولكنه « كان يصطنع الذكاء لكي يجاوز الذكاء » .

يقول شارل بيجي : « توجد طغمة كبيرة من الناس يفكرون بأفكار جاهزة . وهنالك آراء هي جاهزة حتى وهي تجهز ، كما أن المعاطف الجاهزة جاهزة أثناء تجهيزها » .

وكأن برجسون يريد أن يلبس الواقع ثوباً مفصلاً لا جاهزاً . وهو يستخدم عين ما يستخدمه الفلاسفة الآخرون من رموز وكلمات ، ولكنه كالشعراء يبث في الكلام حياة ، إذ يعمد إلى أخيلة وتشبيهات كثيراً ما تكون مضبوطة جميلة ، فيرفع النقاب عن الكلمات ، ليصل من ورائها إلى الطبيعة الحية الدافقة[1] .

النفس والبدن

ها نحن أولاء نطلب نموذجاً من المعرفة يقع وراء الكلمات ،

(١) يقول محمد إقبال في « ضرب الكليم » :

لا يقيم الحكيم في شرك اللفظ ولا بالحروف كان حفيا
ليس هم الغواص أصداف بحر يبتغي الغائصون درايهـا

ونسميه معرفة حدسية ، فى مقابل المعرفة اللفظية أو الكلامية . In- tueri معناه النظر فى الداخل . و « الحدس » عند برجسون نحو من أنحاء الفكر ، هو انتقال المرء بالروح إلى لب الشىء الذى يراد دراسته وإدراك حقيقته من الداخل . إنه ذلك « التعاطف الذى ينتقل به المرء إلى داخل موضوع ما ، لملاقاة ما هو فيه فريد ، وبالتالى ما لا يمكن التعبير عنه »[1] وبعبارة أخرى :

إنه « فعل من أفعال الانتباه والحب يسمح لنا أن ننفذ إلى قلب الكائنات والأشياء » كما يقول « لوى لافل[2] » .

* * *

قد يعترض خصوم المذهب البرجسونى قائلين : كيف تستطيع أن تنقل نفسك بالروح إلى قلب أى شىء كان ؟ إذا كنت بصدد شخص أو بلد أو موضوع فقصارى جهدك فى الوصول إليه هو التحليل ، ووصف كل جزء من أجزائه كما تراه من الخارج ، ثم التأليف بين جميع هذه العناصر . لكن هذا التأليف نفسه يتم فى نفسك ، فأنت

(١) برجسون : « الفكر والمتحرك » المدخل إلى الميتافيزيقا ، ص ٢٠٥ .

(٢) « الفلسفة الفرنسية بين الحربين » ١٩٤٢ « .

لا تستطيع أن تخرج من نفسك وتدخل فى شىء خارجى .

وجواب برجسون : إذا كان الموضوع هو أنفسنا وذواتنا فنحن نعلم قطعاً أننا داخل هذه الذوات . صحيح أنك إذا شرحت حياتك الداخلية لشخص آخر عمدت لذلك إلى الحكايات ، وأنت مضطر أن تصف ما لديك من تصورات ورؤى وأحلام ومشاعر ، وسبيلك إلى ذلك هو التعبير بالكلام : وهذا ضرورى لكى يفهم الناس عنك ما تريد أن تنبئهم به .

لكن إذا تحدثت عن نفسك مع نفسك ، وإذا أردت مخلصاً أن تجد فى نفسك « المعطيات المباشرة للوعى » فلابد لك من أن تصطنع الحدس الخالص .

وقد خصص برجسون أول مؤلفاته ـ « المعطيات المباشرة للوعى » ـ لبيان أننا نستطيع عن طريق ذلك التأمل الداخلى البسيط الصامت ، أن نجد عناصر من الفكر قيمة جداً ، كان يحجبها عنا معجم لغوى مستعار بأكمله من علوم العالم الخارجى .

علوم العالم الخارجى وليدة الكم ، إنها تحتاج إلى علاقات ثابتة ، ويمكن قياسها ، تحتاج إلى أرقام وأشكال ، وإلى مكان ، أى فضاء خاضع للقوانين الرياضية . أما الحياة الداخلية فتجهل الكم والمكان ، إنها مجال « الكيف » و« الزمان » . إنك لا تستطيع أن تقول على

الحقيقة : إن الملك يزيد على الملى بمقدار عشر مرات ، ولا تستطيع أن تعيّن موضع الفرح الذى تستشعره عند لقاء صديق عزيز بعد غيبة طويلة . ذلك أن الحياة النفسية الداخلية معقدة دائمة التغير ، وليس لها وحدة متميزة ثابتة تصلح أن تكون مقياساً . ونحن حين نتحدث عن حزن كثير أو قليل ، إنما نستعمل لفظ « كثير » و « قليل » على سبيل المجاز ولا نقصد بهما معنى الكم ، وليس يوجد حزن هو ثلاثة أمثال حزن آخر : فالحزنان مختلفان من حيث الكيف ، ولكنا نعبر عن اختلافهما فى الكيف بعبارات الكم .

وكذلك شعورنا « بالديمومه » : فانبساط الزمان هو أحد المعطيات أو الوقائع التى يعطيها وعى كل واحدنا . نحن نحس جيداً أن كل لحظة من لحظات الزمان مختلفة عن سابقتها حتى ولو لم تتغير أى علاقة من العلاقات المكانية فى تلك الأثناء . ونحن نعرف أن ذلك الزمان داخلى ذاتى ، وأنه لا يقبل المقياس . ولكنا مع ذلك عبيد لعاداتنا العقلية ، نتصور الزمان الذى نتحدث عنه كما لو كان هو الزمان الموضوعى الذى يمكن قياسه بحركات فى المكان كحركات الساعة أو المزولة .

و « المعطيات » المباشرة للوعى تشهد بأن الحياة النفسية تيار غير منقطع من الظاهرات المتنوعة ، أى تقدم متصل من الكيفيات

المتداخلة ، بخلاف الظاهرات المادية التى هى كثرة من الأحداث المتمايزة المتعاقبة . والحياة النفسية تلقائية عفوية : فإنها انبعاث من باطن وخلق مستمر أو « ديمومة » durée لاتحتمل رجوعاً إلى الماضى وعودة ظروف بعينها ، ولا توقعاً للمستقبل ضرورياً ، كما تحتمل الظاهرات المادية . . والحياة النفسية كيف بحت مباين للكم ، على حين أن المادة متجانسة فى جميع أجزائها ، موجودة بجميع أجزائها معاً ، باقية هى هى ، حاضرها ومستقبلها كماضيها بغير تغيير – وإذا كنا نضيف الكم إلى الكيف أو « الشدة » إلى الظاهرات النفسية ، فذلك لأننا نقرنها بالظاهرات الجسمية التى تصاحبها أو تترجم عنها ، وهذه الظاهرات هى المقيسة فى الواقع . . . «وإذا كان العلم يعتمد على القياس ويطلب الدقة الرياضية فذلك لأن عقلنا قوة تقيس ، وأن مجاله المستحب هو المكان والمادة ؛ فيحاول أن يدخل على حياتنا النفسية تجانساً يسمح بقياسها . وطريقته فى ذلك أن يسمى حالاتنا الباطنة ، فيتخيلها منفصلة بعضها عن بعض ، كالأسماء الدالة عليها ، ومرتبة بعضها تلو بعض كأنها على طول خط ، وينقل الألفاظ المنطبقة على الماديات إلى المعنويات ، فيصف ظاهراتنا الوجدانية بالشدة أو بالضعف ، ويقارن بينها على هذا الاعتبار »[1] .

(١) يوسف كرم : « تاريخ الفلسفة الحديثة » : ص ٤١٨ .

ويفرق برجسون بين الديمومة والزمان فى كتابه « المعطيات المباشرة للوعى » .

الديمومة الحية الحقيقية الخالصة هى حياتنا الداخلية نفسها : هى الزمان النفسانى ، هى تتابع حالاتنا النفسية فى الوجدان . وهى دائما مملوءة ؛ ودائماً متغيرة ؛ منسابة وغير متجانسة ؛ ومكونة من حالات مختلفة ؛ وتفلت من الانقسام وتستعصى على القياس .

لكن الزمان المتجانس هو الذى نتمثل فيه انسياب الحياة الداخلية عند أنفسنا وعند غيرنا ؛ وهو الزمان المستخدم فى حياتنا الاجتماعية ؛ الزمان الذى تقيسه ساعاتنا ؛ والزمان المتجانس نتمثله على غرار المكان : أنه زمان مكانى ؛ زمان لا شخصى ، وهو من تأليف الذهن ؛ هو زمان يقاس بالكم ، وهو أشبه بخط مستقيم يمتد إلى غير نهاية ، وينقسم إلى لحظات شبيهة بالنقط الرياضية .

إن إدراك الديمومة إدراكا صحيحاً يتطلب من غير شك مجهوداً شاقاً جداً ، إذا لم يكن المرء من ذوى المواهب الفنية : لأنه لابد من العالم المادى الذى يتضمن الأشياء الملاصقة للأرض والأعمال العاشية والمصالح والمنافع . إن لحناً حلوا يستطيع أن يحملنا على أن نضرب صفحاً ، لحظات معينة ، عن العالم الخارجى ؛ ويسير بنا إلى حد ما نحو المجال الحقيقى للديمومة الخالصة .

لكن برجسون لا يقنع بأن يجعلنا نلمح هذه الديمومة باستعارات وتشبيهات موفقة ، بل ينقد الدراسات النفسية التى لم تعرف كيف تميز بوضوح الجانب الحقيقى للزمان الذى كثيراً ما يختلط عندها بالمكان . فهذه البسيكولوجيا أشبه بأن تسمى « إيهامية » لأنها تستخرج كل شىء من المكان ومن العالم الفيزيقى الذى لا ينفصل عن الضرورة العملية لحياتنا اليومية .

ويبين برجسون الفرق بين « الديمومة » والمكان بمثال من عالم الموسيقى فيقول[1] :

« إن دقات الجرس تصلنى على التعاقب ، فإما أن أستبقى كل واحد من هذه الأحاسيس المتعاقبة لكى أرتبه مع الأحاسيس الأخرى ؛ وأكون مجموعة تذكرنى بنغمة أو لحن معروف : حينئذ لا أعد دقات الجرس وإنما أقتصر على التقاط الانطباع (الأثر) الكيفى إذا صح هذا القول ، ذلك الانطباع الذى يحدثه فى نفسى عددُها ، وإما أن أقصد صراحة إلى عَدّها ، وحينئذ لابد أن أفصل بينها ، ولابد أن يتم ذلك الفصل فى وسط متجانس يمكن فيه للدقات وقد جُرّدت من كيفياتها ، وأفرغت على نحو ما ، أن تترك آثاراً مماثلة لمرورها . . . إذا كانت الدقات يمكن فصلها فمعنى هذا أنها تترك بين بعضها وبعض مسافات فارغة . وإذا كانت تُعَدّ فمعناه أن

(١) برجسون : « المعطيات المباشرة للوعى » ص ٦٦ .

المسافات باقية بين الدقات التى تمر : كيف كانت هذه المسافات تبقى لو كانت ديمومة خالصة ولم تكن مكاناً ؟ وإذن فهذه العملية تتم فى المكان » . فى هذا المثال إذا اقتصرنا على عدّ دقات الجرس كنا فى مجال المكان ، فى حين أن الأحاسيس المتعاقبة غير المنفصلة ، والتى تتضمن انطباعاً كيفياً ، هى الديمومة .

الديمومة الخالصة هى « الصورة التى يتخذها تعاقب حالات وجداننا حين تترك إنيتنا ذاتها تحيا ، وحين تمسك عن الفصل بين الحالة النفسية الحاضرة والحالات السابقة . وليست محتاجة من أجل هذا إلى أن تنهمك كل الانهماك فى الإحساس أو الفكرة التى تمر ، لأنها حينئذ على العكس تكف عن الدوام . وليست محتاجة كذلك إلى أن تنسى الحالات النفسية السابقة ، ويكفى عند تذكرها هذه الحالات أن لا تضعها بجانب الحالة الراهنة كما تضع نقطة بجانب نقطة أخرى ، بل أن ترتبها وتنظمها معهما على نحو ما يحدث حين نتذكر نغمات لحن وكأنها قد امتزجت معاً [1]» . لنلاحظ أن تعاقب حالات الوجدان لا يمكن أن يتخذ لدى الأنا « صورة خط ما ؛

(١) برجسون : « المعطيات المباشرة للوعى » ص ٧٦ .

لكن أحاسيسها ينضاف بعضها إلى بعض فى صورة حركية وينتظم بعضها مع بعض كما تنتظم النغمات المتعاقبة فى لحن نترك أنفسنا تتلذذ بسماعه . وبالإجمال الديمومة الخالصة قد لا تكون شيئا سوى تعاقب تغيرات فى الكيف تمازج وتتداخل ، دون حدود واضحة ، ودون أى ميل إلى جعل بعضها خارج بعض ، ودون أى صلة بالعدد : عندئذ تكون هى اللاتجانس الخالص [1] » . فأحوال الوجدان تتداخل وتنصهر معا ، وكل واحدة منها تنصبغ بلون جميع الأحوال الأخرى ، وتؤلف ذلك اللاتجانس الكيفى المتصل الذى يسمى « ديمومة » .

وفى الحلم تتبدى لنا الديمومة فى صورة واضحة : لأننا أثناء النوم لا نقيس الديمومة بل نحسها ؛ ولا نعود نقدر الزمان المنقضى تقديراً رياضيا بل نعانيه .

وتبعا لهذه الاعتبارات نقول إن « الحركة » تتضمن « التقدم » : « الحركة ، بما هى إنتقال نقطة إلى أخرى ، هى تأليف ذهنى ، هى عملية نفسانية ، وبالتالى غير ممتدة » . لكن العلم « لا يشتغل على الزمان والحركة إلا بشرط أن يحذف منهما العنصر الجوهرى والكيفى : يحذف من الزمان

(١) برجسون « المعطيات المباشرة للوعى » ص ٧٦ .

الديمومة ومن الحركة الحركية » . وكذلك لا تستبقى الميكانيكا من الزمان إلا المصاحبة فى الزمان (simultanéité) ، ولا تستبقى « من الحركة نفسها إلا اللاحركية » . وبهذا المعنى ينتمى العلم إلى المكان الذى لا يتضمن ديمومة ولا تعاقباً . والأشياء الموضوعة « فى المكان تؤلف كثرة متميزة » . و « كل كثرة متميزة نحصل عليها بانبساط فى المكان[1] » .

إن لم نجرب فى أنفسنا شعور الديمومة الخالصة ، ولبثنا على تصورنا للزمان على غرار المكان ، مع أنهما من طبيعتين مختلفتين ، فقد وقعنا فى صعوبات ، وجعلنا بعض المشكلات مستعصية على الفهم . لنتذكر مثلا الصعوبات التى بسطها « زينون الإيلى » إمام فلاسفة اليونان القدماء . قال زينون : إذا فرضنا أن « أخيل » ذا القدمين الخفيفتين يسابق سلحفاة ، وهى أبطأ الحيوان ، وأن هذه السلحفاة متقدمة عليه مسافة قصيرة ، وأنهما يبدآن الحركة فى وقت واحد ، فإن أخيل لن يدرك السلحفاة : لأنه بينما يقطع المسافة بينه وبين السلحفاة ، تكون السلحفاة قد تقدمت قليلا . وإذن فلابد له من أن يقطع المسافة الجديدة . ولكن بينما يقطع هو المسافة الثانية تكون هى قد تقدمت

---

(١) « المعطيات المباشرة للوعى » ص ٨٤ ، ٨٧ ، ٩٠ ، ٩١ .

أيضاً قليلا ؛ وهكذا إلى ما لا نهاية : وإذن فأخيل لن يدرك السلحفاة أبدا[١] .

هذه هى النتيجة المضحكة غير المعقولة التى تسلمنا إليها العقليات التحليلية والهندسية التى تفكر على غرار « زينون » . أما المعرفة الحدسية ، التى هى هنا ليست إلا اسماً آخر للعقل الصريح ، فلا يخالجها أى شك فى أن « أخيل » سيدرك السلحفاة . وإذن فأين خطأ زينون ؟ إن فساد استدلاله راجع إلى أنه أخذ حركة متصلة فى الزمان ، وجمدها ، وجعلها شطراً من المكان يمكن أن ينقسم على نحو ما نشاء . والمعرفة المنطقية تخلط هنا بين الحركة والخط المكانى الذى ترسمه الحركة . أما الحدس فيعطينا الحل الصحيح بلا عناء ، أو على الأصح يبين أنه لا توجد هنا مشكلة سوى مشكلة كلمات لم تستعمل استعمالاً صحيحاً . والسبيل القويم هو أن نعيد إلى حياتنا النفسية عامل الديمومة وانسياب الزمان المتصل .

قبل نظرية « النسبية » كان الناس يرون على العموم أننا إذا أخذنا حادثين أو ظاهرتين كان أحدهما دائماً وعلى معنى واحد متقدماً أو مصاحباً أو متأخراً على الآخر فى الزمان

(١) أندريه موروا : « دراسات أدبية » م ١ ص ١٥٩ .

(حتى لو لم يكن لدى المشاهد سبيل إلى معرفة الأمر فى حينه) .

لكن «أينشتين» ذهب خلافاً لذلك إلى أنه فى ظروف معينة وعلى شرط أن لا يكون بين الحادثين رابطة سببية ، يمكن أن يكون الحادثان متصاحبين عند مشاهد ومتعاقبين عند مشاهد آخر ، دون أن يكون هناك محل للقول بأن بين المشاهدين نظاماً زمانياً موضوعياً واحداً[1] .

ما كاد «أينشتين» يذيع نظريته حتى استنتج البعض منها نتائج كثيرة مسرفة . قالوا : لو فرض أن رجلاً سافر فى قذيفة تنطلق بسرعة تكاد تقارب سرعة الضوء ، لأمكنه أن يعود بعد فترة من الزمان تقدر بالنسبة إليه هو بسنتين وبالنسبة إلينا نحن الباقين على الأرض بقرنين . ثم هو لا تكبر سنه إلا بمقدار سنتين ، وفى الوقت نفسه يصير معاصراً لأحفاد أحفاده ! وقالوا لو فرضنا أن رجلا سافر بسرعة الضوء تماما لما زادت سنه أبداً ، لأن نفس الإشعاعات الضوئية تصاحبه دائماً وتقدم له نفس المشهد دائماً .

---

(١) هذه النتيجة ناقشها برجسون فى كتابه « الديمومة والمصاحبة فى الزمان » .

هنا أيضاً يحتج العقل الصريح ، وهنا أيضاً يكون العقل الصريح على حق . ويبين برجسون أن أصحاب الفروض هؤلاء يخلطون بين الزمان المكانى ، زمان الشارات ومعالم الطريق ، وبين الزمان الداخلى الحى ، وهو الزمان الذى تكبر فيه سن الإنسان . فالحقيقة أن المسافر فى القذيفة الأولى يكون قد مات منذ زمان طويل حين تعود القذيفة إلى الأرض بعد قرنين[1].

* * *

ويحلل محمد إقبال فكرة « الديمومة » عند برجسون[2] ، فيقول : ماذا أجد حين أنظر فى تجربتى الواعية ؟ « أنتقل من حال إلى حال . فأنا حران أو بردان ، وأنا مبتهج أو منقبض ، وأنا مهموم أو خلىّ البال ، وأنظر إلى ماحولى أو أفكر فى شيء آخر . فالأحاسيس والمشاعر والإرادات والأفكار : تلك هى التغيرات التى ينقسم إليها وجودى والتى تلوّن بدورها ذلك الوجود . فأنا إذن متغير دون أن أنقطع عن الوجود » . وإذن فليس فى حياتى الباطنية شيء جامد واقف ساكن ، بل كل ما فيها حركة دائمة وفيضان أحوال يجرى بلا انقطاع . ومع ذلك فالتغير الدائم

(١) Maurois, Etudes Littéraires, I, p. 160.

(٢) Mohammad Iqbal, The reconstruction, etc, p. 44 sq.

لا يتعقل بدون الزمان . والزمان الذى تحيا فيه النفس « العاملة » هو الزمان الذى نصفه بالطول والقصر ولا يكاد يفترق عن المكان ، ولا نتصوره إلا كخط مستقيم مركب من نقط مكانية ، كالشارات والمعالم القائمة فى طريق المسافر . ولكن الزمان إذا نظرنا إليه على هذا النحو لم يكن هو الزمان الحقيقى عند برجسون : فإننا إذا حللنا التجربة الواعية تحليلاً أعمق انكشف لنا جانب آخر من النفس « المقوِّمة » لا يتبدى لنا حين نكون منهمكين فى الأشياء الخارجية ، إذ نضع حجاباً حول النفس المقدّرة ، فتصبح غريبة عنا ، ويصعب علينا بعد ذلك أن نظفر بلمحة عنها . وإنما فى لحظات التأمل العميق ، حين تغفو النفس العاملة (الدنيوية) نستغرق فى نفسنا العميقة ونصل إلى المركز الداخلى للتجربة ، وهناك تذوب أحوال الوعى بعضها فى بعض . ويبدو أن زمان النفس المتأملة هو « آن » واحد ، ولكن النفس الدنيوية تحيله سلسلة من الآنات فى عالم المكان . فهنا إذن تكون « الديمومة » الخالصة التى لم تشبها شائبة من المكان . ويعبر القرآن الكريم عن تلك الديمومة بأنها فعل واحد لا منقسم : « وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر »[1] . ولا يستطاع التعبير عن هذه التجربة الداخلية للديمومة بالكلمات ، لأن اللغة مفصّلة على قد الزمان المتقطع المتجزىء .

(١) سورة القمر ٥٤ : ٥٠ .

غير أن محمد إقبال يضيف إلى ما يقوله برجسون عن الديمومة أن الحقيقة القصوى هي ديمومة خالصة يتداخل فيها الفكر والحياة والغاية ، ويتكون منها وحدة عضوية . ولا نستطيع أن نتصور تلك الوحدة إلا كوحدة النفس أو « الأنا » التي هي المصدر الأخير لكل حياة فردية ولكل فكر فردى .

فوجودك فى الديمومة الخالصة عبارة عن أن تكون نفساً أو ذاتاً ، وكونك ذاتاً عبارة عن أن تكون قادراً على أن تقول : « أنا موجود » . . . والذات المطلقة هى ذات الله ، لأن وجوده مطلق[1] . . .

* * *

ولنعد إلى برجسون فنقول إن هناك شيئاً آخر من معطيات الوجدان هو فكرة الحرية .

هذه مشكلة قد خاض فيها الفلاسفة والعلماء فى جميع العصور . فأنصار الحرية فى العصور الحديثة ، وعلى رأسهم ديكارت يذهبون إلى أن الإنسان حر فى أفعاله ، وأن حريته لا تحتاج إلى دليل . الوجدان يشهد بأننا أحرار قبل الفعل ؛ ومن أجل هذا نفكر فيما ينبغى أن نتخذ من قرارات ؛ ويشهد بأننا أحرار

(١) Moh. Iqbal, The Reconstruction of religious thought in Islam. 1934, p. 53.

بعد الفعل : ولذلك نعد أنفسنا مسئولين عما يصدر منا ، فإما أن نقر تصرفاتنا وإما أن نلوم أنفسنا عليها . والحرية الإنسانية شرط ضرورى للحياة الأخلاقية : يرى « كانط » أنه حيث لاتكون حرية لا تكون أخلاق . وإلا فعلام يكون الثواب أو العقاب إذا كانت أفعال الإنسان كلها ضرورية ، أى لا فضل له فيها ولا مسئولية عليها ؟ .

أما العلماء ومعهم فريق من الفلاسفة فقد أنكروا حرية الإنسان ورأوا أن الجبرية أكثر ملاءمة لروح العلم : ذلك أن العلم موضوعه قوانين ضرورية تربط بين الظواهر ؛ فكل ظاهرة متى عرفنا قانونها وأسبابها ، تبدو لنا ضرورية ، ونستطيع أن نتنبأ بوقوعها تنبؤاً يقينياً دقيقاً . وعلم الفلك شاهد على ذلك : فهذا العلم يتنبأ بحركات الكواكب قبل مشاهدتها بمئات السنين . وكل علم سوف يصل يوماً إلى درجة من الكمال يستطاع معها التنبؤ بقدر عظيم من اليقين . — وعلم الطبيعة يدلنا هو أيضاً على أن الكون خاضع لقوانين صارمة لا تتخلف ، وفيه قوى كامنة لا تفنى ولا تزيد . ويقول الفيلسوف الفرنسى « تين » إن أفعال الإنسان شأنها شأن الظواهر الطبيعية والكيميائية : « إن الرذيلة والفضيلة نتيجتان مولدتان كالسكر والزاج (الكبريت) » .

ما موقف برجسون من هذه المشكلة ؟ .

يقول : الواقع أننا إذا بحثنا عن بواعث أفعالنا ودوافعها وجدنا لها تفسيراً وبدت لنا الأفعال محددة محتومة . ولكننا إذا وضعنا أنفسنا فى الديمومة وفى زمان الفعل وجب علينا أن نسلم بأن القرار الذى اتخذناه فى لحظة ما ، وبدون تفكير ، لم يكن له فى الغالب من باعث سوى طبيعتنا نفسها : « إننا جميعاً شبيهون بذلك الشخص الذى جرت عادته أن يصل متأخراً عن المواعيد ، فهو دائماً ينتحل الأعذار : فتارة لأنه قد أطال النوم ، وتارة أخرى لأن القطار قد فاته ، وتارة ثالثة لأن ساعته كانت واقفة — فهو آخر الأمر يصل دائماً متأخراً عن الميعاد ، لأن التأخر فيه وفى تركيبه الروحى » .

لكن صدور فعل الإنسان وفقاً لتركيبه الروحى ، وقيامنا بأفعال ليس لها من تفسير سوى طبيعتنا نفسها ، ذلك هو ما يسميه برجسون ويسميه عامة الناس « فعلاً حراً » .

إن أنصار « الحتمية البسيكولوجية » يتصورون البواعث على أنها أشياء موجودة معاً ، ويتصورون الزمان طريقاً فى المكان ، ولذلك أنكروا الحرية . والحقيقة أن أفعالنا صادرة عن طبيعتنا وشخصيتنا كلها ، والقرار الذى نتخذه يخلق شيئاً جديداً ، والفعل يخرج من ذاتنا ، ومن ذاتنا وحدها ؛ فهو

إذن حر تمام الحرية . » وبالإجمال إننا أحرار حين تصدر أفعالنا عن شخصيتنا كلها ، وحين تعبر عنها ، وحين يكون لها معها تلك المشابهة التى لا يمكن تعريفها والتى نجدها أحيانا بين العمل الفنى والفنان »[1] .

فإذا كانت هذه الحقيقة قد أنكرت كثيراً ، على الرغم من بداهتها وكونها من المعطيات المباشرة للوجدان ، فذلك ناتج من أن الذهن يشيد إنية سطحية شبيهة بالبدن ، فيحجب بذلك الإنية الحقيقية العميقة التى ليست سوى خلق وديمومة .

* * *

إن مشكلة الحرية ، كمشكلات أخرى كثيرة ، إنما تبدو صعبة ، لأنها لم توضع وضعاً صحيحاً . إنها عند المحدثين أشبه بمغالطات المدرسة الإيلية القديمة ؛ وهى كهذه المغالطات نفسها مصدرها « الوهم الذى يجعلنا نخلط بين التعاقب والمعية وبين الديمومة والامتداد ، وبين الكيف والكم[2] » .

(١) « المعطيات المباشرة للوعى » ص ١٣٢ .

(٢) « المعطيات المباشرة للوعى » ص ١٣٤ .

من هذا القدر الذى أوجزناه نلمح نتائج المنهج البرجسونى : يريد برجسون أن يفكر الفيلسوف فى بساطة ، ويأبى أن تقف الأفكار الجاهزة — التى هى أشبه بالرواسم والكليشهات — حائلاً بينه وبين الواقع الحى ، حتى يهتدى إلى الحدس النضير أو الفهم السليم أو « العقل الصريح » الذى كان يتوخاه كبار الفلاسفة . فإذا أخضعنا مشكلات فلسفية كثيرة لهذا الضوء القوى ، تبددت وذهبت هباء ، لأنها مشكلات زائفة ، نشأت من معجم لغوى معيب .

إن الحياة النفسية عند برجسون هى فى صميمها تلقائية وخلق موصول لا ينقطع ، فى ديمومة لا تقبل بدءاً من جديد ولا عودة ظروف متماثلة ، ولا تسمح بتنبؤ ضرورى بالحوادث وتنكر كل حتمية للمستقبل : وتبدو الحرية حينئذ هى نفس صيرورة الإنية العميقة . إن أنصار الحرية وخصومها « يتمثلون تفكير الإنسان قبل الإقدام على الفعل فى صورة ذبذبات فى المكان ، على حين أنه عبارة عن تقدم ديناميكى تكون فيه الإنية والبواعث نفسها فى صيرورة مستمرة ، كشأن الكائنات الحية الحقيقية[١] .

(١) « المعطيات المباشرة للوعى » ص ١٣٩.

فالحرية عند برجسون هى « إحدى المعطيات المباشرة للوعى» ولكن هل الأنا محقة فى الاعتقاد بأنها حرة لأنها تحس نفسها كذلك ؟ إن الحتمية تنكر عليها ذلك وتعارض هذا شهادة الوجدان بواقعة تناقضها : وهى التكهن بالأفعال للقول بأنها حرة قبل وقوعها . ولكن قبل أن نقطع فى هذا الرأى يحسن أن نعرّف الحرية ، فنقول إنها « العلاقة بين إنيتنا العينية وبين فعل محدد من أفعال وعينا » .

وكيف ينبغى أن نتصور الإنية ذاتها ؟ لا كصورة لأحوال متعددة متميزة متجاوزة تتنازع فيما بينها ، بحيث يصح فى أقواها « أن يفرض سلطانه على الأحوال الأخرى ويسوقها معه » ؛ بل إن أحوال الوجدان تتداخل وتمتزج بعضها فى بعض وتصطبغ كل واحدة منها بلون جميع الأحوال الأخرى وتؤلف ذلك اللاتجانس الكيفى المتصل الذى يسمى « الديمومة» . فالفعل يكون حراً حين يصدر عن « الإنية » متصورة على هذا النحو ، ويزداد الفعل حرية بقدر ما يكون مرآة للذات أو معبرا عنها على وجه أتم وأكمل .

« والحرية هى كون الذات بتمامها ، وهى الفعل المطابق للذات . ومع ذلك فالحرية التى يتحدث عنها برجسون ليست هى « الحرية الأخلاقية » التى يتحدث عنها الفلاسفة ، بمعنى استقلال

الشخص عن غيره . ذلك أنها هى العلاقة بين الأنا كلها — غريزية كانت أو متدبرة — وبين فعل محدد ؛ وإذن « فليس لها دائما طابع أخلاقى » . ومن جهة أخرى « ليست الحرية هى الاعتماد على الذات كما يعتمد المعلول على العلة التى تعينه بالضرورة ؛ ومن هذا الوجه كانت الحرية مشابهة لما يسمى « حرية الاختيار » Libre arbitre ، ولكنها تختلف عنها مع ذلك ؛ لأن حرية الاختيار بالمعنى المألوف لهذا اللفظ « تتضمن التعادل فى إمكان متضادين » ، ولأن برجسون يرى أن من غير المستطاع إيراد دعوى التعادل فى إمكان متضادين ، بل لايستطاع تصورها دون أن نقع فى خطأ كبير عن طبيعة الزمان .

ويقول برجسون إن نظريته هنا وسط بين « الحرية الأخلاقية » و « حرية الاختيار » . والحرية فى مفهومه تقع بين هذين الطرفين ، لكنها لا تقع على مسافة واحدة منهما . وإذا كان لابد من أن تقترب من أحدهما فهى عنده أقرب إلى حرية الاختيار[١] .

والحرية هى « العلية البسيكولوجية » ، وتختلف عن « العلية الفيزيقية » أو المادية ، من حيث أن للمعلول « ليس مستنبطاً » من العلة ولا متضمناً فيها : الفعل الحر يخرج من « سوابقه بتطور فريد فى نوعه ، بحيث أننا نجد فى ذلك الفعل

---

(١) Vocabulaire de Philosophie. (art. Liberté)

السوابقَ التي تفسره ، ومع ذلك نجده يضيف شيئاً جديداً على الإطلاق ، لأنه بالنسبة إلى سوابقه في تقدم « كما تكون الثمرة في تقدم بالنسبة إلى الزهرة »[1] .

وإذن فليست الحرية نتيجة لتركيب عناصر تركيباً ميكانيكيا ، ولا هي خلق من العدم لا يمكن فهمه . ولكن لابد لكي تكون أفعالنا حرة من أن يمتنع التكهن بها قبل وقوعها . والأمر كذلك في الواقع . وشتان بين التكهن بظاهرة فلكية والتكهن بحالة وجدانية ! فإن الأولى تنبسط في « الزمان » ويمكن قياسها ، ويكفي لذلك أن نترجم الزمان إلى لغة « المكان » ، أي أن « نضغطها » ، وأن نحذف الفترات ، وأن نفترضها قد تمت . أما الثانية فتجرى في « الديمومة » . والديمومة لا يمكن ضغطها ؛ وهي غريبة عن المكان ، مستعصية على العدد ، ومن ثم لايستطاع قياسها .

« إننا حين نكون بصدد تعيين واقعة مقبلة من وقائع الوجدان على شرط أن تكون عميقة (وهذا هو الفعل الحر بالتعريف) ينبغي النظر إلى السوابق لا في الحالة الراكدة في صورة أشياء ، بل في الحالة الدينامية وفي صورة تقدم ، ما دام تأثيرها وحده الذي يتقدم : لكن ديمومتها هي هذا التأثير نفسه ، ومن أجل هذا لم يكن من الميسور اختصار الديمومة المقبلة لكي نتمثل

(١) برجسون : « المادة والذاكرة » ص ٢٠٥ .

قطعاً منها مقدماً ، وإنما الممكن هو أن نحيـا هذه الديمومة وهي تنبسط . وبالإجمال نقول : في مجال الوقائع البسيكولوجية العميقة ، ليس ثمة فرق محسوس بين التكهن والرؤية والفعل[1] » .

* * *

لقد حدثت انقلابات هائلة في الفيزيقا إبان السنوات الأخيرة ، منذ ظهور نظرية « الـكوانتا » ، ونظرية « النسبية » وظهور « الميكانيكا الموجيّة » : كان من المسلم به قبل ذلك أن « الطبيعة لا تقفز » ، وأن الظواهر تحدث بصفة متصلة . فأثبتت نظرية « بلانك » خلاف ذلك : أثبتت أن الذرات إنما تبعث الطاقة بنفخات ، « بكوانتا » ، أي بحزمات من الطاقة غير متصلة . وكان من المسلم به أيضاً أن المتر مثلاً يكون طوله مائة سنتيمتر مهما تـكن السرعة التي ينقل بها ؛ فأثبتت نظرية النسبية أن المتر إذا نقل بسرعة مائة ألف كيلومتر في الثانية لم يعد طوله سوى ٩٤ سنتيمتراً ، وأنه قد يصل إلى الصفر بسرعة ثلثمائة ألف كيلومتر في الثانية . وكان من المسلم به أيضاً أن الشيء لا يكون شيئين في وقت واحد : ففسرت نظرية « لوى دو بروى» de Broglie أن « الإلـكترون » هو في الوقت نفسه « موجة » (onde)

(١) « المعطيات المباشرة للوعى » ص ١٥١ .

وكذلك لم يكن يتصور أحد قيام أدنى شك فى أن المعلول محدد تمام التحديد بعلته : فجاء « مبدأ اللايقين » الذى استفتحه «هيزنبرج» Heisenberg من الميكانيكا الموجية فقلب الجبرية التقليدية ، واستعاض عنها بما يسمى « الجبرية الإحصائية » : ومؤداها أنه يستطاع التنبؤ بما يحدث من حشد من الإلكترونات ، ولكن قد أصبح من المعترف به أن من المستحيل التنبؤ بمستقبل إلكترون فردى، وبعبارة أخرى أدق ، لا يستطاع أبداً معرفة جميع العناصر الضرورية للتنبؤ بسير إلكترون من الإلكترونات (كالوضع والسرعة) وإنما يمكن معرفة إما الوضع أو السرعة ، لا الاثنين معاً ، لأن المشاهدة نفسها تؤثر فى الحركة .

فهل يعنى هذا الانقلاب فى المنطق التقليدى انقلاباً تاماً فى العقل ؟ .

الجواب على ذلك عند العالم« لوى دو بروى ». فهو يقول لنا :

« لا محل للمبالغة . ولا محل لتغيير أسس العقل ، لأن العقل هو نفس أداة العلم . وليس العقل هو الذى تأثر باكتشافات الفيزيقا المعاصرة ، بل الذى تأثر هو الطريقة التى نصطنعها فى استعماله . وعلى كل حال ينبغى أن نذعن للتخلى عن الاتجاه العقلى الديكارتى ، بعد أن أصبح إطاراً ضيقاً جداً ، وأن نهيب بـ « اتجاه عقلى موسع » كالذى يعطينا حساب الاحتمالات مثلاً له .

وينبغى أن نعترف فى كل المواطن بوجود « عدم تعين أساسى » تحكمه قوانين إحصائية » .

ولتوضيح هذا التفسير نقول إن أحداً لا يستطيع أن يتنبأ لمولود بتاريخ وفاته . ولكن الثابت من الوجهة الرياضية أن من مليون مولود يصل فى المتوسط مائة وسبعة آلاف وثلثمائة وأربعة وخمسون (١٠٧٣٥٤) إلى سن الثمانين . وأكبر دليل على أن ذلك التنبؤ أكيد هو أن شركات التأمين تعتمد عليه فى عمل جداولها .

فالجبرية المطلقة إذن قد فشلت فى حالة فرد . ولكنها عادت إلى الظهور ، فى صورة قانون إحصائى ، فى حالة عدد كبير من الناس . ثم إن النظريات الفيزيقية الجديدة أصبحت تضطرنا إلى الاعتقاد بأن شيئاً يمكن أن يكون شيئين معا ، وأن عللاً بعينها يمكن أن تحدث معلولات مختلفة[1].

* * *

صلة النفس بالبدن

بحث برجسون ، فى كتاب « المادة والذاكرة » ، مشكلة

(١) انظر بيير روسو : « الأمير لوى دوبروى » فى « مجلة باريس » مايو ١٩٥٠ ص ١١٤ ـ ١٢٣ .

النفس والبدن[1] . إن بعض من سبقوه مثل « تين » قد أنكروا وجود النفس . كانوا يرون أن المخ أشبه بورشة تصنع فيها خواطرنا كلها : أما المثاليون فقد ذهبوا إلى وجود الفكر الخالص وأنكروا وجود العالم الخارجى . لكن برجسون يتشبث بحدس الواقع ، ويبين أن « العقل الصريح » على حق . والعقل الصريح لا يعتقد أن كيلو من « المادة الشهباء » (مادة المخ) يمكن أن تحتوى على جميع الصور الذهنية لحياتنا : والعقل الصريح يعتقد أن النفس متميزة عن المادة ، ويعتقد كذلك أن المادة موجودة . وجميع التجارب عن تعيين « مناطق » فى المخ تتجمع فيها الذكريات ، تؤيد ما يذهب إليه العقل الصريح . يقول برجسون : « لا يوجد ولا يمكن أن يوجد فى المخ منطقة تتجمد فيها الذكريات وتتجمع »[2] وإن قطعة من المخ يمكن أن تتلف دون أن يكون هناك فقدان لأى صورة من صور الذهن ، وإن آفة فى المخ يمكن أن تحدث الحبسة عن الكلام (أفازيا) ، أى أن تبيد بعض الأجهزة المحركة التى كانت تحرك اللسان والشفتين ، ولكنها لا تبيد ذاكرة الصور الذهنية التى تطابق الكلمات المنسية أو المفقودة . وتجارب « أو بنهيم » تبين أن مرضى الحبسة يعجزون عن النطق بكلمة

(١) موروا : « دراسات أدبية » م ١ ، ١٩٤١ ص ١٩٣ — ١٦٥ .

(٢) برجسون : « المادة والذاكرة » .

من تلقاء أنفسهم ، ولكنهم يتذكرون جيداً كلمات لحن حين يغنونه . ويقول برجسون : إنما المخ أداة توصيل بين النفس والجوارح المحركة ؛ هو « أشبه بمكتب تلفون مركزى : ومهمته أن « يعطى التوصيلة » (donner la communication).

أما العلاقات بين النفس والبدن فيراها برجسون على الوجه الآتى : —

جميع الصور الذهنية التى تأتينا عن طريق الحواس مخزونة فى النفس . وكل ماضينا هو دائماً حاضر فيها . ولكن المخ أداة انتقاء ، فهو لا يسمح بمرور الصور كلها ، وإنما يختار منها الصور النافعة للعمل . وهذه الصور تستحضر بواسطة حالة معينة من حالات الجسم . ويكون الاستحضار حراً فى حالة النوم ، إذ يصبح العمل لا جدوى فيه . وإذن فهذه الحالة المعينة من أحوال الجسم يمكن أن يطابقها أن أبعد الذكريات وأغرب التوليفات بين الصور : وهذا هو مستوى الحلم . وكذلك كان الرجل الذى يسمح لمستوى الحلم بأن يطغى على مستوى العمل رجلاً مجنوناً .

بهذا التفسير لعلاقات النفس والبدن ، بين برجسون أن الذاكرة (أو النفس) ليست صادرة عن المادة . بل بالعكس أن المادة « كما ندركها فى إدراك عينى يشغل دائماً ديمومة معينة ، مشتقة إلى حد كبير من الذاكرة » .

وقد استبعد برجسون نظريته الثنائية التى تضع المادة وأحوالها فى المكان فى ناحية ، وتضع فى الناحية الأخرى أحاسيس غير ممتدة فى الوجدان » : وهذه النظرية هى نظرية الموازاة أو نظرية « الانسجام المقدر من قبل » . ويرى برجسون تآزراً فى الإدراك الخالص الذى تنطبق فيه الذات على الموضوع .

* * *

وما عسى أن تكون حال النفس بعد فناء البدن ؟ تلك مشكلة خلود النفس . ويميل برجسون إلى حلها بطريقة وضعية إيجابية .

إذا اختفى البدن الذى من شأنه أن ينقل ويرسم الخواطر فى المكان ، لم يَعُدْ للنفس وسيلة للاتصال بالمادة . ولكن « حياة النفس لا يمكن أن تكون نتيجة لحياة البدن . . . وكل شىء يجرى بالعكس وكأن البدن إنما كانت تستعمله النفس . وبناء على هذا لا يصح لنا إطلاقاً أن نفترض أن النفس تفنى مع البدن »[1]

هب أننا كنا نتحدث مع شخص حديثاً تليفونياً ، وانقطع سلك التلفون ، فإن نفس المخاطب لا تنقطع لذلك عن الوجود . ولما كان المخ عند برجسون شبيهاً بمكتب التلفون ، فإن افتراض بقاء النفس بعد فناء البدن ، وهو ما ذهبت إليه أغلب الأديان ، أقرب الفروض إلى الإمكان بل إلى الاحتمال .

* * *

(١) انظر : روستان : « دروس فى الفلسفة » م ١ ص ٢٧١ .

إن دراسة أمراض الذاكرة المتصلة بآفات فى المخ تعيننا على أن نتبين مهمة الجسم . هـذا الفحص الدقيق القائم على وقائع مستفادة من علم النفس المرضى قد قام به برجسون فى كتاب سيظل كلاسيكيا : « المادة والذاكرة » . هذا الفحص قد ساق المؤلف إلى أن يميز بين ذاكرتين ، أى أن يبين أن الماضى يبقى فينا فى صورتين مختلفتين : ١ ــ فى صورة أجهزة محركة مخزونة فى الجسم ٢ ــ فى صورة ذكريات نفسية بالمعنى الدقيق ومستقلة عن المخ . إن الآفات المخية تصيب الأجهزة المحركة ، ولا أثر لها على الذكريات بالمعنى الدقيق ، وإنما تمنعها من أن تمتد فى حركات وأفعـال . ويضرب لنا برجسون مثلاً يبين الفرق بين هاتين الذاكرتين : قد أستذكر درساً ؛ ولـكى أحفظه عن ظهر قلب ، أقرؤه مرات عديدة . وحين أصبح قادراً على أن أتلوه من غير خطأ ، يقال إنى حفظته . وهذا الحفظ هو القدرة على أن أستعيد ، فى نظام محدد ، سلسلة من حركات أعضائى الصوتية ، التى هى عبارة عن تلاوة ذلك الدرس . ونذكر الدروس قد اكتُسب كما يَـكتسب الإنسانُ كل عادة حركية بتكرار متعاقب، وبتحليل ثم بتركيب للفعل كله . ونتيجة هـذا التـكرار جهاز معين قد ركبته فى جسمى ، وأستطيع أن أديره بسهولة . هذا التذكر هو على التحقيق عادة محركة ــ والآن أستطيع أن أتذكر كل قراءة منفردة ، وأن أذكر

مثلاً الانطباع الذى أحدثته فى نفسى هذه القطعة من النثر أو من الشعر حينما قرأتها لأول مرة . وهذه الذكرى الأخيرة ليس لها أى صفة من صفات العادة . ليست معتمدة على التكرار ، لأن القراءات اللاحقة لم تستطع إلا أن تمحو الانطباع الذى تركته القراءة الأولى . وهى ذكرى حادثة فريدة فى حياتى ، وتحمل تاريخاً ، وهى كاملة من الأصل ، ما دام أنها لا تنتظر شيئاً من المستقبل . وهذه الذكرى تمثل أو صورة أستطيع أن أستعيدها فى فترة من الزمان قصيرة جداً . وبالعكس ذكرى الدرس المحفوظ تتطلب وقتاً محدوداً ، وهو الوقت اللازم لتلاوة ذلك الدرس على الأقل تلاوة ذهنية ، واللازم لتنفيذ أو لرسم سلسلة من الحركات : إنها فعل من الأفعال[1] .

والنوع الثانى من الذاكرة ، ذاكرة الصور الذهنية ، هو وحده الجدير باسم الذاكرة : لأن هـذه الذاكرة وحدها « تستعيد » الماضى حقاً . أما تلاوة درسى فليست استعادة للماضى ، بل هى استفادة من الماضى . وكذلك أستطيع أن أقوم بتنفيذ حركات المسايفة دون أن أتذكر الأستاذ الذى علمنى إياها ، ولا الفترة التى كنت أتردد فيها على صالة المسايفة الخ . إننى أستخدم

(١) برجسون : « المادة والذاكرة » ص ٧٤ — ٧٧ .

تمارين قديمة ولا أستعيد تمثلات قديمة . ومن الممكن جداً أن أنسى أنى أخذت دروساً فى المسايفة ، وأن أعرف مع ذلك لعبة من لعب السيف ، وأن أظن أنى حين أكررها أنفذ حركة غريزية . أليس هذا ما يحدث فى عادات أخرى اختلاجية ؟ . الحقيقة أنه متى نشأت عادة اختلاجية استكفت بنفسها ، وأصبحت جزءاً من حاضرى ، وقد يخيل إلىّ أنها غريزية لو لم ألجأ إلى الذاكرة الأخرى وإلى الذكريات التى هى صور ، لكى أستحضر الظروف التى اكتسبت فيها ، ولكى أؤرخ هذا الحادث وأضعه فى موضع معين .

إن النظرية الفزيولوجية عن الذاكرة تزعم أن كل ذكرى مخزونة فى خلية أو فى فى مجموعة خلايا مخية . وكل إدراك يحدث أثراً فى بعض العناصر الفزيولوجية من الجهاز العصبى . وهذا الأثر يبقى بعد ذهاب الحالة البسيكولوجية . فإذا حدثت إثارة جديدة فى نفس المنطقة المخية لأى سبب ، أحدثت تلك الإثارة نفسَ الحالة الوجدانية التى أُحِسَّت فى المرة الأولى .

ولكن حين نتعمق بحث هذه النظرية نلقى صعوبات كثيرة . ويقول برجسون إن تصور الذاكرة على هذا النحو أمر مستحيل : وذلك أننا لا نستطيع أن نفسر نهج النفس إذا أردنا أن نعطى كل إدراك وكل فكرة سنداً مادياً ، وأردنا أن نجرى فى تفكيرنا

وكأنّ كل عبارة وكل جملة مؤلفة من كلمات تستدعى صوراً للأشياء ، وكأن الذاكرة مجموعة من الكليشهات أو مخزن للصور . والواقع أن الذكريات تفيض فيضاناً وتتجاوز نطاق الخلايا المخية التى تريد تلك النظرية الفزيولوجية حصرها فيها .

ولقد حاول برجسون أن يبين تناقض تلك النظرية من جهتين :

١ — من جهة التحليل البسيكولوچى

٢ — ومن جهة الوقائع المرضية .

إذا صح ما يقوله « ريبو » وعلماء النفس الفزيولوجيون من أن كل إدراك يحدث أثراً فى بعض عناصر الجهاز العصبى ، وهذا الأثر يبقى فى المخ فى حالة ذكرى مخزونة ، فكيف وفى أى فترة زمانية على التحديد يبحث الإدراك عن عناصر أخرى غير تلك يكون قد طبع أثره فيها ؟ (١)

ومن جهة أخرى نجد النظرية الفزيولوجية تفندها بعض الوقائع المرضية . إذا لم تكن الذكرى شيئاً سوى الأثر المادى الذى يتركه الإدراك ، فيجب أن تكون مخزونة فى العناصر العصبية

(١) « المادة والذاكرة » ص ١٣٤ .

التى تهم الإدراك الأول — وفى هذه الحالة يجب أن يفسر ضياع طائفة من الذكريات بخلل يصيب نفس مركز ملكة الإدراك التى تطابق تلك الذكريات . لكن الواقع غير ذلك ، وهو يشهد بأن مجموع ذكريات من نوع معين يمكن أن تفلت منه فى حين أن ملكة الإدراك التى تطابقها باقية لم يمسسها شىء مثال ذلك « الصمم النفسانى » لا يمنع من سماع الألفاظ . وصمم المعانى أو العجز عن فهم معانى الألفاظ لا يؤدى إلى العجز عن سماعها ، وهو الصمم العادى : فإن المصاب بهذا المرض يسمع الكلمات ، وملكة إدراك الأصوات تبقى فيه كما هى لم تمس ، وإنما يجد نفسه بإزاء لغته فى موقفنا بإزاء لغة أجنبية لا نعرفها . وكذلك الأمر فى « عمى الكلمات » وهو نسيان الصورة البصرية للكلمات :

هذا النسيان للصور البصرية لا يؤدى إطلاقا إلى العجز عن الإبصار ، وهو العمى العادى — فهنا مجموعة من الوقائع تكذب النظرية المادية عن الذاكرة .

وليست هذه النظرية أكثر اتفاقاً مع ما نعرفه عن أمراض « الحبسة »[1] . صحيح أن الحبسة ذات ارتباط وثيق بآفات مخية

---

(١) الحبسة : فقدان كلى أو جزئى لوظائف اللغة عند الإنسان يمنعه من البيان ويجعله عاجزاً عن التعبير بالكلام أو الكتابة أو الإشارة .

محددة . ولكن شتان بين هذه الواقعة وبين أن يُستنتج منها أن أن الذكريات المختلفة للكلمات يقابل كلا منها خلية خاصة من خلايا القشرة المخية ! وماذا يحدث لو كان هذا الاستنتاج صحيحاً ؟ إن ذكريات معينة كانت تنعدم عندما تصاب خلايا معينة . لكن الواقع غير هذا : ففى الحالات الكثيرة التى يحدث فيها أن خلايا فى المخ تؤدى إلى حبسة تدريجية لا يقضى هذا الخلل على عدد معين من الذكريات اللفظية ؛ وكل ما هنالك أننا نشهد ضعفاً تدريجياً فى الوظيفة النطقية كلها : يحس المريض صعوبة متزايدة فى إيجاد الكلمات التى يعبر بها . وقد يحدث عند تفتيشه عبثاً عن كلمة أن يلم به انفعال قوى فيذكره بها ، وإذا لم يجدها عمد إلى التعبير عنها بجملة ، فكأن المخ إذن يعمل كعضو مهمته العادية أن يسمح للفكر بأن يترجم إلى الواقع ، وأن ينتقل إلى مجال الفعل فى فى اللحظة المطلوبة ؛ والخلل يجعل من العسير عليه القيام بهذه المهمة فى حين يبقى الفكر سليماً معافى ، ويظل قادراً على التعبير عن نفسه بشىء من اللف والدوران .

صحيح أنه إذا اشتد المرض اختفت ذكريات الكلمات . لكن هنا واقعة تستحق أن يلتفت إليها : إن الذكريات تختفى فى نظام بعينه دائماً ، تختفى أسماء الأعلام أولاً ، ثم أسماء الجنس ؛ ثم الأفعال . فهل كان يمكن تصور هذا الاختفاء الذى لا يتغير لو أن

عناصر مخية معينة كانت مطابقة لذكريات معينة ؟ يمكن أن يرجع الخلل إلى أسباب لاحصر لها . لكن سير الخلل ليس دائماً واحداً بعينه . وإذن فالخلايا تصاب فى نظام غير معين . فكيف تفسر أن الذكريات لا تنعدم هى أيضاً فى نظام غير معين ؟ إن السير المنهجى للحبسة غير مفهوم فى الافتراض المادى ، ولكنه مفهوم جداً فى افتراض وجود ذاكرتين : عندئذ يكون ما يحدث الخلل بالتدريج ليس هو انعدام ذكرى هذه الكلمات أو تلك ، وإنما هو انعدام القدرة على المطابقة بين الفكر وبين الدواليب الاختلاجية التى بفضلها ينتقل الفكر إلى مجال العمل . « وعندئذ نرى أن الأفعال التى ماهيتها أن تعبر عن أعمال يمكن محاكاتها ، هى الكلمات التى يعيننا مجهود بدنى على أن نمسك بها من جديد حين توشك وظيفة اللغة أن تفلت منا . وبالعكس ، من حيث أن أسماء الأعلام هى أبعد الكلمات عن هذه الأعمال اللاشخصية التى يستطيع بدننا أن يخططها ، فأسماء الأعلام أول ما يتأثر بوهن هذه الوظيفة »[1] .

فإذا درسنا بعض أمراض الذاكرة ، وعلى الخصوص مرض « فقدان الذاكرة » وهى حالة النسيان الذى يعترى جميع ذكريات

(١) « المادة والذاكرة » ص ١٢٧ .

فترةً معينة من الزمان ، وجدنا النسيان محدداً تحديداً واضحا ، إذ يتناول الحوادث الواقعة بين تاريخين : وقد كان المتوقع ، طبقا لتلك النظرية ، أن نجد لهذا النسيان المحدد خللاً محدداً فى المخ ؛ لكن هذا النوع من النسيان ذى المعالم المحددة هو فى الواقع حالة لا يشاهد فيها خلل محدد ؛ إنه يرجع فى أغلب الأحيان إلى صدمة بدنية أو معنوية ، على أثر حدوث جرح فى البدن أو انفعال شديد أو ضربة شمس ؛ وهذه الصدمة لم يترتب عليها تلف فى أى جزء محدد من المخ .

وبناء على هذا فالدراسة المرضية لا تؤيد النظرية المادية عن الذاكرة ، بل إنها بالعكس تجمع من الوقائع ما لا تستطيع تلك النظرية تفسيره . إنهـا تثبت بلا ريب أن المخ يؤدى مهمة فى ظواهر الذاكرة ؛ لكن هـذه المهمة ليست تخزين الذكريات الخالصة التى هى صور ذهنية . إن مهمة المخ والجسم على العموم هى حفظ دواليب اختلاجية أو أجهزة للحركة . والحياة تزود هذه الأجهزة بفرصة الحركة لإحداث نتائجها النافعة . وعندئذ نجد الذكريات الخالصة التى تبقى فى صورة ظواهر بسيكولوجية لا شعورية تعود إلى ضوء الوجدان بمقدار ما يثيرها العمل الراهن ويوقظها من سباتها . والجسم هو الوسيط الذى يعين هذه الذكريات على الاتصال بالموقف

الراهن : فاستعداد بدننا واستعداد مخنا على الخصوص هو إذن القالب الذى تندرج فيه الذكريات الباقية من ماضينا لكى تنبعث من جديد . وإذن فللمخ وظيفة خاصة هى استدعاء الذكرى لاحفظها . وحين لا يشتغل المخ على الوجه الصحيح تكون الذكريات المستدعاة غير مناسبة للعمل ولا مطابقة للموقف الحاضر ولا ملائمة للواقع . والخبل العقلى أو الجنون ربما لم يكن فى كثير من الأحوال شيئاً سوى عجز النفس عن استعمال ثروتها وملكاتها استعمالاً مناسباً مطابقاً لمقتضى الحال ، متى توقف البدن ، نتيجةً لاضطرابات حسية اختلاجية عميقة ، عن تزويد الإنسان بالاتصال اللازم بالواقع .

«وإذن فليس يوجد ولا يمكن أن يوجد فى المخ منطقة تتجمّد فيها الذكريات وتتجمع»[1] . أما أين تبقى الذكريات ، فهذا سؤال لا محل له : إننا إذ نحينا النظرية الفزيولوجية عن الذاكرة ، وجدنا أن الذكريات ليس فيها شيء مادي ، ولا يستطاع وضعها فى موضع من المكان . نعم إن استدعاء الذكريات يتطلب ظروفا مادية يمكن تحديدها ، ويمكن أن تعوقه آفات محددة . لكن الذكرى فى ذاتها تظل حالة بسيكولوجية خالصة لا تخضع للمادة .

(١) « المادة والذاكرة » ص ١٣٤ .

وإذن فبرجسون قد رفض المذهب المادى الذى يستمد كل قوته من القول بأن الوجدان معتمد على الجسم ، وبين أنه ينبغى التفرقة بين نوعين من الذاكرة : ذاكرة آلية بدنية ، وقوامها تكرار وظيفة أصبحت عادة ، وذاكرة خالصة ، وقوامها صور الذكريات . وقرر أنه لا محل للقول بالتمييز بتحديد مكان فى المخ تتجمع فيه الذكريات ، وهو أهم حجة يستند إليها الماديون : فإنه لو كان هنالك مناطق محددة للذكريات ، لتحتم أن تضيع أجزاء بأكملها من الذاكرة عند حصول بعض الآفات المخية . ولكن المشاهد هو أن المرض لا يعترى إلا الذاكرة التى هى عادة ، بإصابة مركز الربط والاتصال ، فى حين تبقى الذاكرة الخالصة سليمة ، ولا تمس إلا بمقدار ما تعتمد على « الذاكرة بالعادة » لكى تترجم إلى عمل . والذاكرة الخالصة الكاملة هى النفس .

ووظيفة المخ ليستهى الحياة الروحية بالمعنى الدقيق . والبدن — وهو آلة اختيار — وظيفته أن يقيد الروح من أجل العمل .

* * *

إن فلسفة برجسون جعلت فى منزلة الصدارة مطلب التحول الروحى : فإن تفرقته بين الذهن والحدس ، وبين الذاكرة والمادة ، وبين الأديان أو المجتمعات « المغلقة » والأديان أو المجتمعات « المفتوحة » ، تبين قبل كل شىء أن هناك اتجاهين أو طريقين تستطيع النفس أن تتخذهما أو هى تتخذهما بالفعل : أحدهما أن تذهب نحو الترتيب والتقسيم وكشف القوانين التى تيسر التنبؤ بالحوادث ، وتيسر تبعاً لذلك التطبيقات العلمية والقواعد الاجتماعية . ولا جرم أن هذا اتجاه نافع ، بل لا غناء عنه متى كانت النفس تسعى إلى معرفة الأمور المادية . ولكنه اتجاه مرذول إذا كان المراد إدراك الروح فى حياتها الخاصة وفى حريتها وفى انبثاق ابتداعها . عندئذ يتحتم أن نعمد إلى الحدس الذى يدل عند برجسون على ضرب من المعرفة والعمل معاً . وموقف برجسون هنا شبيه بموقف اسبينوزا وأفلوطين اللذين يمكن أن يقال إنهما أستاذاه ؛ فهو يرى أن العمل الحقيقى العميق ومعرفة المرء نفسه أمران متصلان اتصالاً لا انفصام له : ففى الحدس تكون المعرفة والعمل شيئاً واحداً . ومعنى هذا أن المعرفة التى يطلبها برجسون

معرفة لا تطوف بالأشياء من الخارج ، ولا تحاول أن تلمح النفس من السطح ، بل إنها معرفة تحوينّا وتقلب إنيتنا من أعماقها . وهاهنا تنشأ الحكمة التى ليست مقصورة على المعرفة [١] .

وفى هذا المعنى يقول محمد إقبال — وهو من أنصار الحدس البرجسونى — :

لا يقيم الحكيم فى شرك اللفظ	ولا بالحروف كان حفيا
ليس هم الغواص أصداف بحر	يبتغى الغائصون درا بهيا
إن أغلى من الجواهر ، معنى	صدق القلب سره مطويا
فلسفات ما سطرت بدم القلب	موات أو للممات تهيا[٢]

* * *

(١) أنظر : برهييه : « الموضوعات الحديثة فى الفلسفة » ص ٩ .
(٢) محمد اقبال : « ضرب الكليم » ترجمة الدكتور عبد الوهاب عزام ، القاهرة ١٩٥٢ ص ٢٧ .

الحياة والخلق

وُلد الذهن الإنسانى من صراع الروح مع المادة . والذهن سلاح مصنوع لأجل ذلك الصراع ، وهو مجموعة إرشادات تيسر للروح أن تفرض الصور التى تريدها على المادة . من أجل ذلك لم يكن الذهن معداً إعداداً كافياً لفهم الحياة : فلما أراد أن يفسر تنوع الأشكال الحية استحدث نظريات هزيلة ضئيلة . ويمكن تقسيم هذه النظريات طائفتين : تفسير الحياة تفسيرات (آلية) وتفسيرها تفسيرات غائية .

والتفسيرات « الآلية » تذهب إلى أن الكون بأسره ، كون الموجودات الحية وكون المادة الخامدة ، يخضع لقوانين ثابتة تسير سيراً أعمى . والحياة فى نظر صاحب النظرية الآلية ليست إلا خاصية من الخواص الاعتباطية للمادة . وهو يفسر تكوين الأعضاء وتطور الأنواع بتجمع تغيرات صغيرة يمكن قياسها .

لكن هذا التفسير ليس مقنعاً ولا شافياً : لأن التجربة لا تبين أن السمات المكتسبة بواسطة الفرد سمات يمكن نقلها إلى الخَلَف ثم إن نظرية التطور لا تفسر كيف أن سلاسل متتابعة مختلفة كل الاختلاف تؤدى إلى نتيجة واحدة بعينها ، ولا تفسر مثلا كيف أن عيون الحيوانات المفصلية لها نفس السمات التى تكون لعيون

الحيوانات الرخوة . ونظرية التطور لا تفسر الحياة نفسها ولا فعل الكائنات الحية فى البيئات . والمادة إذا تركت وشأنها تكون جامدة، إنها تميل إلى عدم الحركة ، أما الحياة فتنزع إلى الخلق ، وعبثاً يحاول أصحاب النظرية أن يفسروا الحياة بالموت .

وليست النظريات الغائية أكثر إقناعاً : إنها تريد أن يكون غرض الحياة أن تحقق خطة مرسومة عن حالة معينة مستقلة من أحوال المادة ، حالة تكون معروفة فى الزمان الحاضر ، وإلا لكان من المستحيل التحدث عنها . ولكن لا شىء فى الواقع يبرر هذه النظرة : إذ لو كانت الحياة تحقق خطة مرسومة من قبل لكانت تكشف فى مجرى تاريخ العالم عن انسجام متزايد ، « كالمنزل يكشف عن فكرة المعمارى كلما ارتفعت الأحجار فوق الأحجار » ، لكنا لا نرى شيئاً من هذا القبيل : فإن عدم الانسجام بين الأنواع يمضى فى ازدياد : « فهنالك أنواع تتوقف ، وهنالك أنواع تعود أدراجها » . وعالم الأحياء لايشبه خطة تتحقق ، بل هو أشبه بخلق يمضى إلى مالا نهاية بمقتضى حركة أولى ، وهذه الحركة وحدها هى التى تجعل للعالم وحدة « وحدة ذات ثروة لا تنضب ، وتفوق كل ما يمكن أن يحلم به أى ذهن ، لأن الذهن ليس إلا وجهاً من

(١) موروا : « دراسات أدبية » ص ١٦٦ بع .

وجوهها ، ونتاجاً من منتجاتها »(١) .

وعلى هذا النحو تقريباً يتمثل برجسون عمل الحياة : فى البداية كان هنالك منبع بسيط ، قوة خلاقة يمكن أن نسميها «الوثبة الحية» وهى تنتقل من جرثومة إلى جرثومة . وهذه الوثبة الأولى مشتركة بين جميع صور الحياة سواء كانت حيوانية أو نباتية « كما أن الريح الموغلة فى مفرق الطريق تنقسم إلى تيارات هواء متباينة ليست كلها إلا نفثة واحدة بعينها» ، كذلك الوثبة الحية ، تدفع إلى الغلبة على المادة ، أنواعاً ليست إلا فيوضاً عن قوة واحدة . وانسجام الطبيعة ليس من الأمام ، فى المستقبل ، كما أراده الغائيون . بل من الخلف فى الماضى وفى النفثة الأولى ، وفى الميول لا فى الحالات .

وإذن فما هى الأشكال الحيوانية ؟ إنها تمثيلات للعوائق التى تقيمها المادة فى طريق النفثة الحيوية . إذا هبت الريح على رمال الشاطىء اتخذت الرمال أشكالاً محدودة ورسمت تموجات منتظمة . وكل واحدة من هذه التجاعيد الرملية هى فى الحقيقة معقدة تعقيداً لا حد له . ومن الممكن تحليلها إلى ملايين الحبات من الرمل ، وكل حبة منها يمكن تحليلها بدورها إلى ذرات وبروتونات وإلكترونات ، ولكن التفسير البسيط للظاهرة كلها هو الريح .

---

(١) برجسون : « التطور المبدع » ص ٥٤ .

وكذلك التفسير البسيط للتطور هو الإرادة الخلاقة: وكل شىء يسير وكأن موجوداً عالياً قد حاول أن يتحقق ولم يتم له ذلك إلا حين ترك فى الطريق جزءاً من قوته كما تترك الريح جزءاً من قوتها عند احتكاكها بالمياه والرمال. وجسمنا هو الصورة المقعرة لضعفنا، والحد الفاصل بين إرادتنا الحرة وبين المادة.

وإذن فالخلق أشبه بانبثاق للقوة يبدأ من مركز وحيد ويزدهر فى سلاسل مختلفة جميعها تتوقف عاجلاً أو آجلاً بسبب عوائق المادة، كالسهام النارية فى باقة تنفجر وتنطفىء، لكن انبجاس الخلق متصل غير منقطع. ويطلق برجسون اسم « الله » على مركز الانبجاس هذا: « الله معرفاً على هذا النحو ليس فيه شىء جاهز، إنه حياة لا انقطاع فيها، إنه فعل وإنه حرية، والخلق متصوراً على هذا النحو ليس سراً من الأسرار. إننا نبلوه فى أنفسنا متى عملنا عملاً حراً ».

وما هو هذا الخلق المتصل؟ إن وضع سؤال كهذا عود إلى الوقوع فى خطأ الغائية، ومحاولة لأن يكون لله خطة مرسومة. لكن إله برجسون ليس هندسياً بل إنه شاعر: « ولأن يكون الخلق غرضاً فى ذاته، بل ربما الغرض الوحيد، ذلك أمر نبهتنا الطبيعة إليه عن طريق الابتهاج الذى يصاحب عند الإنسان كل فعل من أفعال الخلق: « من كان واثقاً كل الثقة من أنه قد أبدع

عملاً جديراً بالحياة والبقاء ، لم يقم وزناً للمدح ، وأحس أنه فوق المجد ، لأنه خالق ، ولأنه عارف بذلك ، ولأن الابتهاج الذى يستشعره من ذلك ابتهاج إلهى »[١] .

* * *

والله فى مذهب برجسون خالق للعالم وعلاقته بمخلوقاته علاقة مباشرة ، ولكنه ليس بائناً عن العالم على غرار إله الفلاسفة القدماء ، ولا إرادة مستبدة على غرار إله الديكارتيين ، ولا هندسياً على غرار إله ليبنتز واسبينوزا . إنه متصل بفعله بمقتضى النفثة الحيوية . ولكنه ليس متحداً بذلك الفعل على نحو ما يقول أنصار وحدة الوجود[٢] .

ويبدو الإنسان وكأنه نهاية سلسلة بيولوجية تدوم فيها الصور من بذرة إلى أخرى ، بواسطة عضويات متطورة . فإذا اعتبرنا هذه السلسلة عن قرب ، سلسلة الحيوانات ذات الفقار ، وجدناها وكأنها حركة ، وسير إلى الأمام ، وتقدم ، كما لو كان هنالك بواسطة الكائنات الحية التى تحاذيه شىء يشبه وثبة محبوسة فى الصور

(١) برجسون : « التطور المبدع » .

(٢) جان دولوم : « الديمومة والحياة فى فلسفة برجسون » (فى « الدراسات البرجسونية » م ٢ باريس ١٩٤٩ ص ١٨٣) .

الأولى تحاول أن يتحرر . إنها وقد جُمِّدت فى بعض المواضع وثبتت فى الأنواع ، تنتشر مع ذلك ذاهبة نحو اختلاف فى الجهاز العصبى ، وقد ترك لها مجال أكبر للحركة فى الفضاء ؛ وأخيراً عند الحيوانات الفقرية العالية ، وعند الإنسان ترك لها مجال للوعى . إن« تقدم الجهاز العصبى قد تم فى آن واحد فى اتجاه مواءمة أدق فى الحركات ، وفى اتجاه مجال أكبر متروك للكائن الحى ليختار « بين هذه الحركات»[1] ، وإذن فهذه الوثبة التى يتلقاها الإنسان يتلقاها من ماضيه البيولوجى .

ونظرة إلى سلاسل أخرى تبين أنها تستعير كذلك وثبة ما ، ولكن فى السلسلة التى تنتهى إلى الإنسان لم ينته الصراع بين السكون والحركة ، أما عند النبات وعند الحشرات فالميل إلى الحركة يقابله الميل إلى التكرار .

فإذا انتقلنا من الحياة الإنسانية إلى الحياة على العموم وجدنا تشابها بين الحياتين : فهذه كذلك فى صراع مع المادية التى تقاومها وتصل إلى عرقلة سيرها فى بعض المواضع ، وهذه كذلك تعرض اتجاهات متباينة أوخططاً مختلفة ، ولكن كلا منهما تعرض لنا ما يشبه سلسلة زمانية تتقدم كوعى محتفظة بالماضى من أجل المستقبل.

(١) برجسون : « التطور المبدع » ١٣٦ .

أو تأخذها سنة من النوم ، فتصير راضية بما ظفرت من انتصار . لكن « المهم هو استمرار التقدم ، الذى يمضى بلا نهاية » . وكلما وجهنا انتباهنا إلى استمرار الحياة هذا رأينا التطور العضوى يقترب من تطور الوعى ؛ يضغط فيه الماضى على الحاضر ، حتى تنبثق منه صورة جديدة لا يمكن أن تقاس بما سبقها »[1] وإذن فالحياة فى جملها أو فى كل مظهر من مظاهرها تبدو لنا أشبه بحزمة من الميول المتباينة ، يتطور كل واحد منها على غرار وعى ، وهذا مما يجعلنا نستنتج أن الحياة من طراز سيكولوجى لا بيولوجى فحسب[2] .

لقد بث الخالق فى الطبيعة وثبة أو « نفثة حيوية » تنتج النبات وخاصته الخمود ، وتنتج الحيوان ، وخاصته الغريزة ، وتنتج الإنسان وخاصته الذهن : « وإن جميع الكائنات الحية متماسكة ، وجميعها خاضعة لنفس الدفعة الهائلة : الحيوان يرتكز على النبات ، والإنسان يشتبك مع الحيوانية ، والإنسانية بأسرها ، فى المكان وفى الزمان هى جيش محشود ، يزحف إلى جانب كل واحد منا ، من أمامنا ومن خلفنا ، فى غارة ساحقة ، تستطيع أن تكتسح جميع العوائق ، وأن تجتاز العقبات ، وربما تغلبت على الموت نفسه[3]

* * *

(١) برجسون : « التطور المبدع » ص ٢٩ .

(٢) « الدراسات البرجسونية » م ٣ – ص ١٦٣ .

(٣) برجسون : « التطور المبدع » ص ٢٩٣ – ٢٩٤ .

فالحياة شيء غير المادة ، ولا يمكن ردها إلى المادة :
« الحياة هى قبل كل شيء ميل إلى التأثير فى المادة الخام .
ولا جرم أن لا يكون هذا التأثير مقدراً من قبل ، ومن ثم
هذا التنوع الذى لا يمكن التنبؤ به فى الصور التى تبذرها
الحياة فى طريقها إبان تطورها . لكن هذا التأثير يتسم
دائماً بسمة الإمكان على تفاوت فى الدرجة ، إنه يتضمن
على الأقل قدراً يسيراً من الاختيار . لكن الاختيار يقتضى
سبق التمثل لتأثيرات كثيرة ممكنة (١) . ولكن هذا لا يعنى
وجود غائية بالمعنى الإنسانى الدقيق ، فإن « التطبيق المحكم
لمبدأ الغائية ، لتطبيق مبدأ العلية الآلية ، يؤدى إلى القول
بأن كل شيء معطى » .

هذه خلاصة لكتاب « التطور المبدع » الذى حاول فيه
الفيلسوف أن يبين ماهية الحياة وأن يروى لنا نشأة العالم .

* * *

(١) « التطور المبدع » ص ١٠٥ .

عود إلى الحرية

انبثاق حياتنا الجوّانية جديد على الدوام عند برجسون . إننا لا نشهد مرتين حالة واحدة من أحوال الوعى . ثم إن هذا الانبثاق لا يُستطاع التنبؤ به ، لا نستطيع على أى وجه أن نعرف مقدماً ما الحالة الوجدانية التى ستأتى ، وما طبيعتها ، وكيفيتها ، ولونها . إننا نخطو دائماً نحو الجديد ونحو المجهول . ولا نستطيع أن نعود إلى الخلف[1] . إن ماضينا حاضر وراءنا ، كـكومة تتضخم بلا انقطاع وتمنعنا من أن نعود إلى حالة وجدانية سابقة . الماضى اكتسابٌ مستمر للوجدان ، ولكنه أيضاً عبء مخيف . إنه لا يقتصر على أن يحول بيننا وبين أن نرجع إلى أحوالنا السابقة ، بل يمنعنا من أن نفهمها . إنه يجعلنا دواماً مختلفين عن أنفسنا . ويجعل التنبؤ مستحيلا : كيف يتيسر لنا أن نعرف ما سنعمل وما سنفكر فيه فى المستقبل ، بل ما سنفكر فيه بعد لحظات ، ما دمنا حينئذ سيكون لنا عن حالتنا الحاضرة زيادة من الماضى نشأت من مجرد مرور الزمان ؟

(١) ومن قبل تبين هيوم هذه الصفة فى الزمان : وهى أنه لا يمكن رجوعه . وهذه الصفة جعلته يفرق بين الزمان والمكان : الزمان يعبر عنه فينا سلسلة من أحوال الوجدان لا يمكن رجوعها ، بينما المكان تعبر عنه سلسلة تمكن رجوعها . لكن برجسون يضيف صفة أخرى تميز بها الزمان وهى أنه لا يمكن التنبؤ به .

فإذا كان التنبؤ مستحيلاً فما مصير « الحتمية » ؟ تزعم الحتمية أن نفس العلة لابد دائماً أن تُحدث فى نفس الظروف نفسَ المعلول . ويترتب على ذلك أن العلة متى عرفت مع ظروفها لزم إمكان التنبؤ بمعلولها . وهذا ما يزعمه أنصار الحتمية ، وقد ظنوا التنبؤ ممكناً فى المجال النفسانى وفى المجال الفيزيقى على السواء . ويلخص رأيهم فى الصيغة التالية : « لو استطاع الرياضى أن يعرف وضع الجزئيات أو الذرات لجسم إنسانى فى لحظة معينة ، وأن يعرف وضعَ وحركةَ جميع ذرات الكون التى تستطيع أن تؤثر فيه ، لاستطاعَ أن يحسب ، بدقة لا يعتريها الخطأ ، الأفعالَ الماضية والحاضرة والمستقبلة للشخص صاحب ذلك الجسم كما يتنبأ المرء بظاهرة فلكية »(١) .

وبرجسون ينكر إمكان التنبؤ فى أحوال النفس . وهو بالتالى ينكر أن يكون علم النفس خاضعاً لحتمية من قبيل الحتمية المعروفة فى العلوم الأخرى غير الإنسانية .

إن منكرى الحرية يتصورونها شيئاً جامداً ، ويتصورون النفس ميزاناً فى كفتيه وضعت البواعث المختلفة ، وكأن القرار أو الاختيار عبارة عن تسجيل مادى للثقل الأكبر الذى ترجح به إحدى الكفتين .

---

(١) برجسون : « المعطيات المباشرة للوعى » ص ١١٠ .

والحقيقة غير ذلك . فأولاً البواعث هى دائماً أفكار ، وليست أشياء خارجة عن النفس بل هى جزء لا ينفصل عنها ؛ والأنا حين تعتنق باعثا فى صورة فكرة تتغير وتصبح أنا غير التى كانت قبل ظهور الباعث ، لأن هذا الباعث قد أضفى عليها لونه الخاص . ثم إذا ظهر باعث مضاد فالأنا حين تتخذه تتغير أيضاً : لأن الباعث الجديد يعطى الأنا صبغة جديدة واستعداداً جديداً . ولكن التغير لا يقف عند هذا الحد : فالنفس دائما فى حركة : يحصل عمل تحتانى ، امتزاج البواعث فى تيار الوجدان ، وفى آخر الأمر ينتج القرار من كل هذا النشاط الخفى . ولكن الوجدان لم يتحرك ولم ينتقل ليسير نحو البواعث ، وإنما تغير لونه وكيفه فى مجرى الديمومة . وما وقع هو تغير كيفى وزمانى ، وليس كميا ولا مكانيا .

الفعل الحر تقدم وسير ، وليس خطاً مرسوماً : إنه انبساط زمانى ونمو كيفى حركى ، وانبثاق حالات الوجدان انبثاقاً لا يمكن التنبؤ به .

لكن الحرية ليست مطلقة . «أنها تقبل المراتب والدرجات»(١) ولسنا دائما أحراراً . ولنذكر أن سطح إنيتنا متصل بالمكان ، وأن المكان هو مجال الحتمية . وإذن فنحن مجبرون من حيث أننا متصلون بالمكان . إنيتنا السطحية مجبرة مقيدة ؛ لكن من حيث أن إنيتنا السطحية هى أقل ما يقوّم أنفسنا ، فإن شخصيتنا

(١) « المعطيات المباشرة للوعى » ص ١٢٧ .

لا تُمَسّ فى صميمها بهذه الحتمية . إنيتنا العميقة ، التى تنساب فى الديمومة الخالصة والتى لا شأن لها بالمكان ، هى إنية حرة . فنحن إذن أحرار بمقدار ما نكون بذواتنا العميقة . وبواعثنا المهمة هى نحن أنفسنا ويمثل كل واحد منها نفسنا كلها . وإذا قلت إنها تحدد النفس فمعناه أن النفس تحدد نفسها ، وإذن فهى حرة . والعلاقة التى نميز بها فعلاً حراً ، هى أن يكون صادراً عن نفسنا كلها وأن يحمل طابع شخصيتنا .

وحقيقة الأمر ، أن « الأفعال الحرة نادرة »[٢] فمعظم أفعالنا ليست إلا أفعالاً روتينية بسبب حياتنا فى المكان وفى المجتمع . وإنيتنا العميقة تبدو غالباً نائمة أو نعسانة . ولكن ما إن تستيقظ فيها عفويتها حتى تراها وقد مزقت حجاب الإنية السطحية ، وتجلت بفعل لم يكن متوقعاً « قد يبدو وكأن ليس له من سبب ، بل قد يبدو مخالفاً للعقل ، ولكن له أوجه الأسباب »[٣] إنه يعبر عن نفسنا العميقة ، إنه يشهد بحريتنا . وهنا نجد برجسون يلاقى « بسكال » الذى قال : « للقلب أسبابه التى لا يعرفها العقل » . والقلب بالمعنى الذى عناه « بسكال » هو تلك الإنية

(١) « المعطيات » المباشرة للوعى » ص ١٢٧ .

(٢) « المعطيات المباشرة للوعى » ص ١٢٨ .

(٣) « المعطيات » ص ١٣٠ .

العميقة الحرة التى يبينها لنا برجسون . وهذه الإنية العميقة الحية ترى الحرية تجربة حياةٍ ، وتراها واقعة يشهد بها الوجدان بل هى أشد هذه الوقائع وضوحاً وجلاءاً .

وجميع الصعوبات فى مشكلة الحرية ، والمشكلةُ نفسها ناشئة من الخلط بين الديمومة والامتداد ، وبين الزمان والمكان ، وبين التعاقب والمعية ، وناشئة من أننا « فى مكان الواقعة وهى تتم نضع الواقعة وقد تمت » [١].

ولما كنا « نجمِّد نشاط الإنية ، فإننا نرى العفوية تنحل إلى قصور ذاتى ، والحرية إلى ضرورة . نريد أن نعبر عن فكرة الحرية بلغة لا يمكن ترجمتها إليها . لذلك كان كل تعريف للحرية مؤيداً للحتمية » [٢].

وعلى هذا النحو نجد برجسون منذ كتابه الأول ينتهى إلى تقريرات مهمة : التفريق بين الزمان والمكان ، وبين الديمومة والامتداد ، يعينه على أن يؤكد الشخصية الإنسانية على أنها انبثاق حى لحرية لا تُقهر . ثم هو يكفل الفردية ويسوّغها . وسنرى المذهب البرجسونى نامياً مزدهراً وفى نموه يشيِّد نوعاً من « الروحية المتكاملة » .

* * *

(١) « المعطيات » ص ١٦٧ .

(٢) « المعطيات » ص ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩) .

الأخلاق والدين

فى يوم من أيام سنة ١٩٣٢ ظهر لبرجسون كتاب طال انتظاره ويئس البعض من ظهوره : هو « منبعا الأخلاق والدين » . وموضوع هذا الكتاب هو التعارض القائم بين الإلزام الأخلاقى الصادر عن الجماعة وبين أخلاق البطل والقديس ، تلك التى تنتزع الإنسان من الدائرة الضيقة ، دائرة الطائفة التى ينتمى إليها فى « الجماعات المغلقة » وتوجهه إلى « الجماعة المفتوحة » جامعة الإخاء وحب الإنسانية .

وقد فرق برجسون تفرقة قاطعة بين ما يسميه « الدين السكونى » المشتق من « وظيفة خلق الأساطير » ، كالمراسم والشعائر الدينية القادرة على دعم التماسك الاجتماعى ، وبين « الدين الحركى » ، دين الأنبياء ودين المسيح ، وهو ذلك الذى يتضمن عبقرية التصوف .

وبعبارة أخرى يقرر برجسون أن الوظيفة العامة للدين السكونى « هى ردّ فعلٍ دفاعى من الطبيعة على كل ما يمكن أن يفتّ فى عضد الفرد أو الجماعة فى ممارستهما لعمل الذهن » .

الدين السكونى يقتصر على ربط الإنسان بالحياة « ومن ثم ربط الفرد بالجماعة ، إذ يقص عليه حكايات كتلك التى يهدهدون بها الأطفال . وهذه الحكايات خرجت من « وظيفة خلق الأساطير » كضرورة لابد منها لا لمجرد اللذة » .

ومهما يكن الأمر فما تستطيع النفس بالذهن وحده أن تنقطع لخدمة « جماعة سوف تكون هى الإنسانية بأسرها محبوبةً فى حب ما هو المبدأ لها » . هذه النفس التى تسعى إلى الارتباط بالدين المتحرك لا يمكن أن تصل إلى هذه المرحلة دون معونة من الحدس .

* * *

ما عسى أن يكون تصورنا لله بعد هذه الاعتبارات ؟ .

فى « التطور المبدع » أعطى برجسون معنىً روحياً للدفعة الأولى ، مطبوعاً بطابع وحدة الوجود . أما « منبعا الأخلاق والدين » فنرى الله فيه ملازماً للتجربة الصوفية التى لم تشبها شوائب التجريد الذهنى : « الله هو الحب وهو موضوع حب »[1] . والتصوف الخالص عند برجسون مبرأ من « الرؤى والرموز والصيغ اللاهوتية ، إنه معين قوى على البحث الفلسفى » .

وبهذا الصدد لاحظ أستاذنا « إميل برهييه » أن « التمييزات الحقيقية الوحيدة التى كانت تسلم بها ميتافيزيقا الأفلوطينية هى درجات الوحدة المتفاوتة فى الكمال ، ابتداءً من الواحد الذى تتداخل فيه كل حقيقة حتى للمادة التى هى التبعثر التام . وهذه الرؤية للكائنات يتخذها برجسون من جديد ولكن على نحو طريف ، لأنها تبدأ من حدس الديمومة ، فتصير الوحدة عنده مرادفة للتوتر ،

(١) برجسون: « منبعا الأخلاق والدين » باريس ١٩٣٢ ص ٢٧٠ .

من حيث أن درجة التوتر هى تركيز لديمومة .. . وفى قمة الوجود يقوم الله ، الكائن الخالد الخالق بديمومته ذات التوتر والتركيز التام . استرخاء واشتداد : استرخاء يذهب فى اتجاه المادة ؛ واشتداد يذهب فى اتجاه الروحية ـ هاتان هما الحقيقتان الأساسيتان[1].

وعلى هذا النحو يفضى بنا الحدس البرجسونى إلى التصوف ، هذا الحدس ينعزل عن الحياة العملية ، وبضرب من التوتر خارج عن المألوف يسير بنا نحو ديمومة الكائن الخالد ، نحو الله . وهذه الضرورة التى تقضى علينا بأن نغض الطرف عن العمل وأن نغفل عن كل ما يربطنا بتفاصيل الحياة اليومية قد أبرزها برجسون غير مرة فى مقاله المشهور « مدخل إلى الميتافيزيقيا » (١٩٠٣) وفى كتابه « الضحك » (١٩٠٠) فيما يتعلق بروح الفنان .

يقول : « لو كان انفصال الفنان تاما ، ولو كفت النفس عن الاندماج فى الفعل بأى إدراك من إدراكاتها لكانت نفس فنان لم يتح للدنيا أن ترى مثلها من قبل . . . ولأدركت جميع الأشياء فى نقائها الأصيل ، سواء منها صور العالم المادى وألوانه وأصواته أو أدق حركات الحياة الداخلية »[2] .

* * *

(١) اميل برهييه : « تاريخ الفلسفة » باريس ١٩٣٢ م ٢ ص ١٠٣٣ .

(٢) برجسون : « الضحك » باريس ١٩٢٩ ص ١٥٧ .

فضل برجسون

إن أكبر فضل لبرجسون هو أنه أعاد إلى الميتافيزيقا منزلتها ومجدها فى عصر العلم الوضعى . وبذلك ساهم برجسون فى عودة الروح إلى عصره .

ولقد دافع « لروا » عن البرجسونية ، ودفع عنها التهمة التى ترميها بمناوأة الذهن . وبيّن «لروا» أن العقل عند برجسون ليس قادراً فحسب على ربط سلسلة جدلية من التعبيرات التصورية ، بل إن له قدرة على إدراك حقائق العالم المتعددة وإدراك كل حقيقة منها بدقائقها وأطيافها . وبيّن أن الحدس الذى يقتضى مراناً طويلاً وجهاداً شاقاً للربط بين العقل والتجربة هو أولى بأن يكون « فوق الذهن » من أن يكون مناوئاً للعقل . إنه يعتمد دواماً على العلم ويحاول فقط ، مع استعمال نفس الأدلة التجريبية ، أن يتابع الطريق وراء النقطة التى يقف العلم عندها .

وإذا كان من العسير تلخيص مذهب صاف ، فمن الممكن على الأقل أن نشير إلى معالمه وأبعاده : الديمومة المشخصة، مدركةً فى حالتها الخالصة ، تكشف لنا عن الوجدان الإنسانى العميق ؛ والتغير هو صميم الوجود وجوهره ؛ والحرية مدروسةً فى سيرها الواقعى ؛ والتطور الحيوى ليس راجعاً فقط إلى عناصر فيزيقية

كيميائية بل أيضاً إلى الوثبة التى تنفخ فيها من روحها . وأخيراً كان برجسون فيسلوفا أخلاقياً ، خصوصاً فى العشرين سنة الأخيرة من حياته . إن نفاذ نظراته التى ألقاها على عصره لم تجعله يفقد الأمل فى أن تقوم المحبة بين الناس مقام القانون – كما يقول سعد زغلول . وكان يرى فى عودة العصر إلى الأفكار الواضحة ، والاستجابة لدعوة ديكارت، ما يعينه على بعث روح قد أنهكها تقدم الصناعة والتكنولوجيا . وإذا كان برجسون يمنع نفسه دائماً من مجاوزة النتائج التى يسمح بها منهجه ، فإن مؤلفاته تفتح مع ذلك على اللامتناهى مشكلة المصير الإنسانى .

حوار مع سارتر

عن الوجود الماهية والمسئولية

كلما قرأت أو سمعت اسم « چان بول سارتر » وردت على خاطرى تلك العبارة المشهورة التى قالها ابن رشيق فى شاعر العربية الكبير أبى الطيب المتنبى : « رجل ملأ الدنيا وشغل الناس » ! وما أحسب هذا الحكم يصدق على أحد من أعلام الفكر فى العالم كله مثلما يصدق اليوم على سارتر . لقد بلغ صيت هذا الرجل فى أعقاب الحرب العالمية الأخيرة، سواء فى بلاده أو خارج بلاده ، لا فى مجال الفلسفة فحسب ، بل فى مختلف مجالات الأدب والفن والصحافة والسياسة ، مبلغاً لم يدركه غيره من قبل .

وإذا كانت الفلسفة « الوجودية » بمعناها المعروف الآن ترجع إلى أصل ألمانى ، أو إلى أصل دانماركى بعبارة أدق ، فقد سطع نجم الوجودية فى باريس ، بفضل سارتر وسيمون دوبوڤوار وغيرهما من شبيبة فرنسا التى قُدِّر لها أن تعتنق الفلسفة الجديدة وأن تشارك مشاركة فعّالة فى ازدهار حركة « المقاومة » للاحتلال الألمانى . ومن باريس أخذت الوجودية طريقها إلى كثير من البلاد الأوربية والأمريكية والأفريقية : إذ ما كادت الحرب تضع أوزارها حتى رأينا أفواجاً من تلك البلاد يقصدون إلى « مدينة النور » ، استشرافاً للجدة والطرافة ، أو التماساً للمرح والبهجة ، أو دفعاً

للهموم والأحزان ، حتى إذا عادوا إلى أوطانهم حملوا معهم وجودية سارتر ، كما اعتاد عشاق الجديد أن يحملوا من باريس آخر صرخة فى عالم « الموضة » أو أحدث تقليعة فى دنيا الفنون .

وكثيرون من زوار باريس بعد الحرب كانوا يتحدثون عن حى « سان جرمان دى بريه » الذى نال شهرة عالمية بعد أن نبتت فيه الوجودية . ولكن أكثر من كانوا يرتادون ذلك الحى لم يكونوا يعرفون عن المذهب الوجودى ولا عن فلسفة سارتر قدر ما يعرفون عن « مجالس » الوجوديين وسهراتهم فى مقهى فلور أو مقهى « دوماجو » وفى كهف « تابو » أو ملهى « الوردة الحمراء » ! . ومع ذلك فقد كان من الميسور لكل واحد آنذاك أن يتحدث عن الوجودية فى أى جانب من جوانب الحياة الباريسية ، وأن يفسرها على هواه : فهذا أديب وجودى ، وذاك صحفى وجودى ، وثالث موسيقى وجودى ، ورابع رسام وجودى ، وهلم جراً .

* * *

ولِمَ لا يتعلق الناس بأذيال الوجودية ، وهى — فى نظرهم — أخف الفلسفات وزناً ودماً ، وأيسرها إدراكاً وفهماً ، ويستطيع أتفه الثرثارين فى أى مكان أن يلخصها بفكره الكليل فى كلمات معدودات : « أنت مطلق الحرية ، فاصنع ماشئت ، والحياة كلها

سخف بورث القلق والضجر و « القرف » ! وهكذا قدر للوجودية السارترية أن تشيع ، وأن تدور على ألسنة المثقفين وغير المثقفين فى بلاد الدنيا .

والعجيب أن معنى هذا اللفظ سرعان ما اتسع اتساعاً جعل من غير الميسور ، حتى على مؤرخى الفكر الفلسفى ، أن يجدوا له اليوم مضموناً واضحاً : ولقد اعترف بذلك سارتر نفسه منذ أكثر من عشرين عاماً .

ولكن قد يبطل العجب إذا علمنا أن الوجودية جاءت فى عصر شهد انهيار المذاهب التفاؤلية المتسمة بروح « البورجوازية » والإيمان بالتقدم والثقافة ، وفقدَ عمقَ الإحساس بالوجود والقيم ، وأخذ الوجود نفسه على أنه القيمة الوحيدة لدى الإنسان . ورأت الوجودية أن أزمة العصر هى غربة الإنسان عن ذاته : فإن التقدم التكنولوجى قد جعل منه « ترساً » فى ماكينة أو قطعة غيار فى جهاز ولا يحسب له فى ذاته حساب .

وقد وصف « ياسبرز » غربة الإنسان فى هذا العصر ، بعد النجاح الفائق الذى أحرزه العلم فى القرنين الأخيرين ، فقال : لقد نتج عن ذلك التقدم العلمى الهائل أن شهد الناس مولد « الخرافة العلمية » ، إذ خيل إلى الإنسان ، وقد يسرت له العلوم التجريبية أن يسيطر على الطبيعة ، أنه قد وجد فى العالم ضالته ، فما عليه

إلا أن ينظم المجتمع تنظيماً « علمياً » ، حتى يمحو منه الشرور والآفات ، وتتوافر له فيه الراحة والعيش الرغيد . وأراد الإنسان أن يعمل كل شىء ، وأصبح ينتظر كل شىء من العلم وتطبيقاته : « ولم يعُدْ هنالك شىء فوق الإنسـان ، بعد أن وضعوه فى مكان الله ، وأضحى التاريخ ـ لا الله ـ هو الحاكم الأعلى » .

فى هذا العصر الإلحادى المتمرد ، ازدهرت الأخلاق النفعية والقيم الحسية التى تستبعد كل ما هو « غيبى » ، وتلبى الميول الغريزية النازعة إلى الاستمتاع العاجل المباشر ، دون أن تقيم وزناً لصوت الضمير ، أو تراعى مبادىء الحق والخير والجمال .

فما عسى أن يكون موقف الفلسفة من هذه الأزمة الصارخة ؟

لقد أجاب ياسپرز على هذا التساؤل بأن للفلسفة فى كل عصر مطلباً دائماً لا يتغير : إنها تريد أن تعين الإنسان على أن يحقق ذاته ، وأن يزكى شخصيته ، وهو على وعى تام بالوجود ، وبعبارة أخرى تعينه على أن يكون موجوداً حراً واثقاً بالله ، متواصلاً مع الناس . ومقصد هذا التواصل أن يضع الفرد كل ما يملك فى خدمة الغير . وهو يتجلى فى القيادة الروحية السديدة ، من حيث هى إرشاد وإحسان وإخلاص ومسئولية ، كما يتجلى فى المناقشة الحرة والحوار المفتوح ، متى توافر فيهما حسن التفاهم وصدق النية .

أما سارتر ، فإن وجوديته المبسوطة فى « الكينونة والعدم »

المنشور سنة ١٩٤٣ والذى يقع فى ٧٢٤ صفحة من القطع الكبير ، أعسر فهماً وأكثر تعقيداً مما قد يتوهم الجمهور الذى لا يعرف المؤلف إلا من ثنايا مسرحياته أو قصصه أو رواياته أو مقالاته . وأكبر الظن أن مجرد النظر فى أبواب الكتاب وفصوله ومصطلحاته ربما يصد القارىء الذى لم يألف أساليب البحوث الكلامية عن متابعة سارتر فى « متاهاته الجدلية العويصة » كما يقول بول فولكييه » .

ولكنى أحسب أن قراء العربية ممن لهم إلمام ببحوث « علم الكلام » ، سيجدون فى قراءة « الكينونة والعدم » جواً فكرياً شبيهاً إلى حد كبير ، مع اختلاف الزمان والمكان ، بالجو الذى كتبت فيه مؤلفات الشهرستانى أو الأيجى أو اللقانى .

وفى اعتقادنا أنه لو كان من الممكن لسارتر أن يقرأ مثلاً كتاب « المواقف » لعضد الدين الإيجى (من علماء القرن الثامن الهجرى) قبل تأليف كتابه الكبير ، فربما كان يجرى فيه شيئاً من التعديل لنظراته ، وعلى أقل تقدير ما كان منها متصلاً بتحليلاته اللغوية المستفيضة والمستندة ، فى كثير من المواضع ، إلى اللغتين اللاتينية والألمانية ، وربما كان يلحظ عندئذ الفرق الواضح بين منطق هاتين اللغتين ومنطق اللغة العربية وخصوصاً فى نظرتهما إلى مسألة « الوجود » ومسألة « الماهية » .

* * *

فلندع إذن كتاب « الكينونة والعدم » ، وما يثير حوله من جدل « أكاديمى » أو بيزنطى بين المتخصصين ، ولننظر فى كتاب آخر صغير ، ظهر بعده بثلاث سنين ، لأن سارتر قصد به من أول الأمر أن يكون حديثاً يخاطب به جمهرة المثقفين ، وجعل عنوانه : « الوجودية فلسفة إنسانية »

ونود هنا أن نقول إن أفضل مافى هذا الكتاب تسجيله للمناقشة التى دارت عن الوجودية بين سارتر وبين بعض المستمعين إلى المحاضرة التى ألقاها عنها ،وبوجه خاص إيضاحه لفكرة «الالتزام » وبيانه للصلة بين الوجودية والثورة ، وموقف الوجودية من الماركسيه : وهذا كله قد ورد فى القسم الأخير من الكتاب .

ولكن سارتر ، بغير تمهيد أو تنبيه ، يستهل محاضرته بإيراد الاعتراضات التى وجهت إلى الوجودية ، ويجمل هذه الاعتراضات فى ثلاثة أو أربعة ومآخذ :

- الأول. أنها فلسفةتأملية ، بورجوازية ، تنزع إلى التماس الراحة فى اليأس .

والثانى : أنها تجعل الإنسان فى عزلة عن الجماعة ، لأنها تبدأ من « الذاتية » (أو من الكوجيتو الديكارتى فيما يقول) .

والثالث : أنها تستطيب إبراز القبيح من جوانب الطبيعة الإنسانية.

والرابع : أنها تبطل الأوامر الإلهية ، وتنكر القيم الخالدة ، ولا يبقى أمامها إلا أن يصنع كل واحد ما يحلو له (ص ٩ - ١١)

والذى يستوقف النظر هنا أن سارتر يسارع بعد ذلك ليعلن أنه يريد أن يرد على الاعتراضات ، ليبين أن « الوجودية » فلسفة « إنسانية » ، دون أن يبين لنا أى مفهوم يعطيه لهذا اللفظ الأخير الذى جرى استعماله فى شتى المفاهيم . ثم إذا به ينتقل فجأة وفى نفس الجملة ليقول إن ما نستطيع أن نقوله منذ البداية « أننا نعنى بالوجودية مذهباً يجعل الحياة الإنسانية ممكنة » ، وأنها تصرح بأن « كل حقيقة وكل فعل يتضمنان بيئة وذاتية إنسانية » (ص ١٢)

إن القارئ ينتظر عادة من صاحب المذهب أن يشرح ركائزه الأساسية أولاً قبل أن يردّ على الاعتراضات . وللقارىء الحق فى أن يتساءل عن المعنى الذى قصد إليه سارتر من قوله بأن الوجودية تجعل الحياة الإنسانية ممكنة . وهل كانت الحياة الإنسانية غير ممكنة قبل مجىء الوجوديين إلى هذه الدنيا ؟

أما قضية البيئة والذاتية الإنسانية فلم يفسر لنا معناها ، ولكنه انتقل مرة واحدة وبغير توقع إلى ذكر الاعتراض على الوجودية بأنها تشاؤمية كئيبة ، لأنها لا ترى من الحياة إلا الكريه الممقوت.

وأعجب العجب عندنا أن يقتصر سارتر فى دفع هذا الاعتراض الخطير على إيراد حجة واهية لا تقنع أحداً ، وهى أن الناس يقرأون للأدباء قصصاً تعج بأوصاف من القبح تثير فى النفوس غثياناً ، وأنهم يقتدون فى حياتهم بحكمة الشعوب أو الأمثال الجارية،

وهي تعبر في رأيه عن نظرة إلى طبيعة الإنسان أشد تشاؤماً واكتئاباً .

وواضح أن بعض الناس إذا كانوا يستسيغون عند الأدباء هذا الضرب من القصص « السوداء » فهم لا يرتاحون ولا يرضون أن يجدوه في كتب الفلاسفة دون سند مقبول : فالناس يعتقدون ـ محقين أو مخطئين ـ أن العقل سبيل الفيلسوف سواء في المعرفة أو في السلوك . أما الأمثال الجارية فلا تعبر إلا عن حالات جزئية ولا يصح أن تتخذ نبراساً لعموم جنس الإنسان .

* * *

ثم ينتقل الفيلسوف إلى أخطر قضايا الكتاب في نظرنا ، وهي قوله إن الوجوديين جميعاً ـ المؤمنين منهم والملحدين ـ يشتركون في القول بأن الوجود سابق على الماهية . ويستوقف نظرنا هنا أيضاً أن سارتر قد افترض القضية افتراضاً ساحقاً ماحقاً ، ونسبها إلى الوجوديين جميعاً ، مع أن منهم من لا يقول بهذا السبق ، بل إن منهم من رفض الانتساب إلى « الوجودية » مفضلاً عليها « فلسفة الوجود » .

ويستوقف نظرنا ، كما استوقف نظر غيرنا ، أن سارتر قد سكت عن بيان المعنى الذي يقصده هو من هذين المصطلحين الاسقولائيين : « الوجود » و « الماهية » : ترى هل قصد بلفظ

« الوجود » معناه عند « حكماء الإسلام » ، حين قالوا بأن الوجود هو تحقق الشيء فى الخارج ؟ أم قصد به معناه عند المتكلمين ، ومنهم من ذهب إلى أن الوجود « بديهى » ، فلا يحتاج إلى تعريف « ولا يشتغل العقلاء بتعريف التصورات البديهية » ؟

ثم ما معنى الماهية ، عند سارتر ؟

إن الماهية فى اصطلاح الفلسفة المدرسية هى الصفات الذاتية التى تميز الكائن عن غيره من الكائنات . وقد عرفها الإسلاميون بأنها « للقول فى جواب ما هو . ويطلقونها غالباً على الأمر المتعقل من الإنسان ، وهو الحيوان الناطق ، مع قطع النظر عن الوجود الخارجى » . الحقيقة – كما يقول « المعجم الفلسفى » لأستاذنا لالند – أنه لكى نفهم سارتر يجب أن نرجع إلى « هيدجر » ومن « هيدجر » إلى « كيركجارد » و « كيركجار » قد أعطى معنى جديداً للفظ الوجود : فلم يعد الوجود مرادفاً « للكينونة » ، بل أصبح مرادفاً « للذاتية » .

وإذن فسارتر حين يقول بأن الوجود يسبق الماهية ، فإنما يعنى أن الوجود – أو الكائن الحى المفكر – يصنع نفسه حين يقف من الأشياء « الموقف » الخاص به ، وهذا الموقف يعتمد آخر الأمر عليه هو فسبق وجوده معناه أنه حر حرية مطلقة :

لأن الحرية عنده لا تكون ممكنة إلا لأن الإنسان ليس له ماهية يتحدد بها .

ثم يشير سارتر إشارة سريعة إلى فلاسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وأنهم كانوا يرون أن « الماهية سابقة على الوجود » ، وأن هنالك طبيعة إنسانية عامة ، بمعنى أن كل إنسان مثل فردى لتصور كلي هو تصور الإنسان . ونتج عن هذا المعنى الكلى عند كانط أن « الرجل البدائى كالرجل المتحضر يندرجان تحت تعريف واحد ، ويملكان صفات أساسية واحدة . وهنا أيضاً تكون ماهية الإنسان متقدمة على هذا الوجود التاريخى الذى نجده فى الطبيعة » (ص٢١)

* * *

ولابد لنا أن نقول ، تعقيباً على كلام سارتر ، إن الذى أراده أولئك الفلاسفة من « تقدم » الماهية على الوجود ليس هو ذلك التقدم « الزمانى » أو التاريخى الذى يشير كلامه إليه ، وإنما هو التقدم المنطقى أو الميتافيزيقى ، تقدم الحيثية و « الرتبة » ؛ كما يقول الفلاسفة الإسلاميون السابقون ؛ وهو تقدم الشرط على المشروط ، كما تقول اليوم بلغة « كانط » . وبعبارة أخرى كانوا يريدون أن يقولوا ما قالت به اللغة العربية من حيث استغناؤها عن أفعال « الكينونة » ، وجعلها شهادة الذهن فى المعرفة أوثق عندنا من شهادة الحس .

على أن تصور الأشياء فى الذهن هو المرتبة الأولى فى ثبوتها وتحققها : وهذا ما أدركه مناطقة العرب وعلماء اللغة . يقول يحيي بن حمزة اليمنى (القرن التاسع الهجرى) : « والأشياء فى التحقق والثبوت على مراتب أربع : الأولى منها تحققها فى الذهن وتصورها . وهذه الرتبة هى الأصل ، وعليها تترتب الوجودات الأخر : لأن الشىء إذا لم يكن له تصور فى الذهن وتحقق ، فإنه لا يمكن وجوده بحال . ثم إن بعض التصورات الذهنية قد يستحيل وجودها فى الخارج ، كما تقول فى القديم تعالى ، والقدرة القديمة ، والحياة القديمة : فإن هذه وإن أمكن تصورها فى الذهن ، لكن لا حقيقة لها فى الخارج بالبرهان العقلى » .

ومعنى هذا أننا إذا وضعنا الوجود فقد وضعنا أولاً ذاتاً مفكرة ، أو وعياً ناطقاً يشهد على هذا الوجود . ولا مناص لنا من التسليم مع ديكارت بأن « الكوجيتو » هو الأول فى نطاق المعرفة ، وأن الشهادة على الوجود لا بد أن تأتى من النفس أو الأنا الواعية .

* * *

والوهم الذى يقع فيه القائلون بسبق الوجود على الماهية ناتج من أنهم قد غفلوا عن هذه الحقيقة ، وهى أن الإنسان

لا يستطيع أن يصف شيئاً من الأشياء إلا وفى نفسه «فكرة» عنه قد تطابق تحققه فى الخارج أولا تطابقه ، وأن المعانى لا يمكن أن تدرك فى الأذهان إلا بعد تجريد الصور من مشخصاتها ، وأن كل قول أو قضية — سواء عبرت عن الوجود الخارجى أو لم تعبر — تقتضى عملية سابقة ، هى عملية التجريد هذه . والكلام عن « العلاقات » بين الأشياء هو ثمرة للتجريد الذى يهيمن به الفكر على اللغة .

وكلام سارتر فى دفاعه عن الوجودية أو فى مناصرته لأى قضية ملىء بهذا « التجريد » . ولا غبار عليه ولا علينا فى ذلك : إنه وضع إنسانى طبيعى ، ولا مهرب لنا منه ، إلا إذا ادعينا أننا قد أعطينا ملكة أخرى للتعبير عما فى نفوسنا غير اللغة .

على أن عمل الأذهان فى المعقولات عمل متنوع ،ضاف، رابطى تأليفى ، ولا دخل للزمان فيه : فليست المسألة هى إدراك الذهن للموضوعات « قبل » أو « بعد » وجودها . ولكن المسألة هى أن الذهن هو المدرك للموضوع وللوجود ، وهو يقوم بهذا العمل فى أبسط إدراك ؛ و « التصور » الذهنى هو الطريق الإنسانى لتناول الأشياء والتصرف فيها ؛ ومن ثم فالتصور هو طريق الإنسان للسير فى الحياة و « للمغامرة فى العالم » .

لقد أشرنا إلى شهادة اللغة العربية من حيث إنها تفترض لأول وهلة مثالية صريحة ، تحسب حساب « الفكرة » أو « الخاطر » أو « المثال » وتضعها فى مكان الصدارة والاعتبار . ونستطيع هنا أن نقول إنه بقطع النظر عن اللغة العربية ، فإن كل لغة إنسانية تعمد إلى هذا الضرب من التجريد ، فتجعل الماهية متقدمة على الوجود .

وبعض علماء اللغات المحدثين قد أسفرت بحوثهم عن اكتشاف حقيقة كانت مخفية ، وهى أن قدرة الإنسان على التجريد هى أهم جانب من جوانب الفكر الإنسانى . والدراسات التى قام بها علماء الطب النفسانى على المصابين بمرض « الحبسة » عن الكلام (أفازيا) تؤكد هذا القول تأكيداً تجريبياً قاطعاً : تؤكد أن الاختلال الذى يصيب المخ لدى المرضى بالحبسة إنما هو القدرة على التجريد : فبعض المرضى يعجزون عن ترتيب الألوان ؛ إنهم لا يستطيعون مثلاً أن يضعوا الأشياء الحمراء بعضها مع بعض فى صعيد واحد .

وفكرة « الأجناس » أو « الأنواع » أو « الفئات » تفلت منهم ولا يهتدون إليها . وبعض المرضى بالحبسة لا يرون للكلمات معنىً إلا إذا أخذت فى وضع عيانى مشخص . سأل الطبيب

النفسانى أحد مرضاه أن يذكر له عدداً من أسماء الإناث ، فلم يستطع المريض أن يذكر منها غير أسماء بناته الأربع : ذلك أن مرضى الحبسة قد فقدوا ما يسمى باسم « الوظيفة المقولية » ، أى القدرة على إدراج الأشياء المتجانسة تحت « مقولة » واحدة ، وفقدوا ملكة التجريد ، أو التفكير خارج الوجود المتعين .

ويقول سارتر ، مفسراً لمعنى أن الوجود سابق على الماهية « إن الإنسان يوجد أولاً ، ويلاقى نفسه، وينبثق فى العالم ، ويعرف نفسه بعد ذلك » (ص ٢١) .

ولنا هنا أن نقول إن أحداً لا يشك فى أن الإنسان ككل كائن حى لابد أن « يوجد » هذا الوجود البيولوجى الواقع فى نطاق الزمان والأعيان ؛ ولكن الإنسان ليس كائنا حسب ، بل هو حى و « مفكر » أيضاً (أى متعقل ومتخيل ومريد وشاعر وحاس) : فالإنسان متى انتقل إلى مجال اللغة والتعبير والمعرفة فقد تخطى ذلك النطاق البيولوجى ودخل فى نطاق آخر هو نطاق الأذهان . وإذن ففى نطاق المعرفة لا بد أن يكون هنالك أولاً فكر أو ذات تفكر ، حتى نستطيع أن نقول إن الإنسان « يوجد ، ويلاقى نفسه ، وينبثق فى العالم » . وكيف يستطيع الإنسان تحقيق وجوده ، وملاقاة نفسه ، والانبثاق فى العالم ،

ثم معرفة نفسه ، إذا لم تكن لديه هذه القدرة على الوعى والحكم والاتصال ؟ .

* * *

وينتقل سارتر بعد ذلك إلى قضية أخرى خطيرة هى قضية الحرية والمسئولية ، فيقول : إن « الخطوة الأولى التى تخطوها الوجودية هى أن تجعل كل إنسان حائزاً أو مالكاً لماهيته ، وأن تسند إليه المسئولية التامة عن وجوده . ونحن حين نقول إن الإنسان مسئول عن نفسه لا نريد أن نقول إن الإنسان مسئول عن فرديته الضيقة ، بل إنه مسئول عن الناس جميعاً » .

وهذا الكلام جميل ؛ ولكنه فى غاية التعميم .

وسارتر ينتهى بأن يقول بأن الإنسان مسئول عن الناس جميعاً ، وهو قول يصعب استخلاصه من نظريته الوجودية فى الحرية التى لاحدود لها . والمسئولية التى تلقى السارترية أثقالها على كاهل الإنسان تختلف عما نفهمه اليوم من معناها . ألم يقل سارتر فى موضع آخر : « إننا لا نعمل ما نريد ، ونحن مع ذلك مسئولون عما نحن كائنون : هذا هو الواقع » (سارتر :

« مواقف » جـ ٢ ص ٢٧) . ولكنه واقع متناقض لا هو مفهوم ولا معقول .

أما مسئوليتنا عن الناس جميعاً فهى قضية قال بها فلاسفة كثيرون قبل سارتر . وهى على كل حال القضية الكبرى فى الأخلاق « الكانطية » التى تجعل شمول الإنسانية طابع القانون الأخلاقى : « ليكن فعلك بحيث تعامل الإنسانية ، سواء فى شخصك أو فى شخص غيرك ، على أنها غاية دائماً لا على أنها مجرد وسيلة أبداً » .

وإن المبدأ الكانطى الذى يدعو الإنسان إلى مراعاة حقوق الغير قد يبدو لسارتر تقييداً للحرية . ولكن كانط قد ردّ مقدماً على ذلك الاعتراض بتفرقته بين ما يسميه « الحرية الخرقاء » كما تبدو عند الطفل وعند المتوحش ورجل الغابة . وهى تلك التى لا تلتفت إلى حق الآخرين ، وبين « الحرية الرشيدة » التى هى خاصية الإنسان فى الجماعة المتمدنة ، تجعله يقيد من نفسه مجال تصرفه مراعاة لغيره ، وفقا لقانون الأخلاق : وذلك عين الحرية ، لأنه طاعة لقانون « داخلى » ألزمنا أنفسنا به لا خضوع لإرادة خارجة عنا .

والمسئولية أيضاً نراها الركيزة الأولى للأخلاق الإسلامية . والحديث النبوى الكريم يقول : « من رأى منكم منكراً فليغيره

بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه : وذلك أضعف الإيمان » . ومبدأ « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر » هو « فرض عين » لا « فرض كفاية » عند الكثيرين من الأصوليين الإسلاميين .

* * *

وليس يتسع المقام لتناول المسائل الأخرى الكثيرة التى أثارها سارتر فى كتابه « الوجودية فلسفة إنسانية » . وبودنا أن تتاح لنا الفرصة للقائه بالقاهرة ، لنستأنف حواراً ودياً مفتوحاً يتناول موقف الوجودية من الدين وموقفها من العلم وموقفها من الحضارة على العموم ، وما يراه الفيلسوف علاجاً لأزمة هذا العصر .

ولكنى لا أحب أن أختتم هذه المرحلة من الحوار مع سارتر ، دون أن أنقل أفضل ما عبر به ـ فى نظرى ـ عن نظرية الاختيار والالتزام ؛ وهى صفحة لا نجدها فى « الكينونة والعدم » ولا فى « الوجودية فلسفة إنسانية » ، وإنما نجدها فى مقال له بعنوان « جمهورية الصمت » حيث قال :

« لم نكن فى يوم من الأيام أكثر حرية مما كنا خلال فترة الاحتلال الألمانى : لقد فقدنا أثناءها كل حقوقنا ابتداءاً من حق

الكلام . كنا نتلقى الإهانات فى وجوهنا كل يوم ، متقبلين إياها فى صمت . . . لهذا كله كنا أحراراً . النفى والأسر والموت خاصة ، وهى الأمور التى نرتعد خوفاً من مواجهتها فى الأيام السعيدة ، صارت بالنسبة لنا الموضوعات العادية لاهتمامنا . . . وقد عشنا فى كل لحظة المعنى الكامل لهذه العبارة الصغيرة : الإنسان فان !

« والاختيار الحر الذى اتخذه كل منا لحياته كان اختياراً حقيقياً : لأنه اختيار اتُخذ وجهاً لوجه مع الموت . لقد قدّمت ظروف النضال لأولئك الذين انخرطوا فى سلك الحركات السرية خبرة من نوع جديد : فهم لم يحاربوا على المكشوف ، مثل الجنود ، بل كانوا فى كل الظروف متوحدين : قتلوا فى وحدة ، أسروا فى وحدة ، وواجهوا التعذيب متوحدين عُراةً فى حضور معذبيهم .

«المسئولية المطلقة فى الوحدة المطلقة : أليس هذا هو التعريف الكامل للحرية ؟ ومن ثم أقيمت فى وسط الظلام والدم جمهورية هى أقوى الجمهوريات جميعاً : أدرك كل مواطن من مواطنيها أنه قد وهب نفسه مسئوليته ودوره فى التاريخ ، وبالاختيار لنفسه فى حرية إختيار الحرية للجميع : هذه الحرية الخالية من المنظمات والجيوش كانت مكسباً لكل فرنسى ، يثبت دعائمه الروحية فى كل لحظة : لقد كانت جمهورية الصمت والظلام » .

مرحلة جديدة من حوار

مع سارتر[1]

(١٩٦٧)

يطيب لنا اليوم أن نعود إلى حوار بدأناه مع سارتر ، حول كتابه « الوجودية فلسفة إنسانية » . ونحب أن نستأنف هذا الحوار من حيث وقفنا معه فى الشهر الماضى ، أى من فكرة الوجودية السارترية عن الاختيار والحرية .

يقول المؤلف فى كتابه : « إننا حين نقول إن الإنسان يختار نفسه ، فإنما نعنى بذلك أن كل واحد منا يختار نفسه ، ولكننا نعنى بهذا أن نقول أيضاً إنه حين يختار نفسه يختار الناس جميعا وأن يختار المرء أن يكون هذا أو ذاك معناه أن يؤكد فى الوقت نفسه قيمة ما يختاره ؛ لا نستطيع أبداً أن نختار الشر . إن ما نختاره هو دائماً الخير ، ولا شىء يمكن أن يكون حسناً عندنا دون أن يكون كذلك عند الجميع » (ص ٢٥ – ٢٦) .

ونحن نتساءل هنا : ما معنى هذا ؟ كيف يتسنى للإنسان فى الواقع أن يختار نفسه ؟

---

(١) « الهلال » مارس ١٩٦٧ .

صحيح أننا نستطيع دائماً أن نختار، ولكن اختيارنا لاينصب على « الوجود » بل على « الفعل » .

ثم ما معنى قول سارتر الآن إن الإنسان حين يختار نفسه يختار الناس جميعا ؟

لقد عرفنا أن سارتر يرفض « الشمولية » الإنسانية ، ومعها كل القيم الكلية ، فأصبح كل واحد عنده وحيداً فى التزامه الطريق الذى يختاره . وإذا كان الأمر كذلك فما جدوى أن يقال إن الإنسان حين يلتزم طريقه ، إنما يلزم الناس جميعا . وإذا لم يكن للإنسان « طبيعة » إنسانية تميزه عن غيره من الحيوان ، فليس هنالك من « وحدة » تربط بين النوع الإنسانى . ومن قال بالوحدة ، فقد قال بالشمولية ، ووجودية سارتر قد أنكرت هذه الشمولية حين أنكرت وجود طبيعة للإنسان بما هو إنسان .

ثم ما معنى قول سارتر إن ما نختاره لا يمكن أن يكون حسناً عندنا ، دون أن يكون حسناً عند الجميع ؟

أليس هذا عوداً ، بطريق ملفوف ، إلى نظرية الفضيلة عند « سقراط » ، ونظرية الإرادة الأخلاقية عند « ديكارت » ؟ وأليس هذا أيضاً صميم فكرة الإلزام الأخلاقى عند « كانط » ؟ .

وعلى الرغم من ذلك فإن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يقل بما تقول به السارترية من أن الوجود سابق على الماهية . ولكن سارتر يصر على أن سبق الوجود على الماهية يعني أن الإنسان يولد حراً حرية مطلقة ، وأنه هو الذي « يعطي » المعنى لعمله ، وبهذا العمل يختار وجوده . وهذا أيضا كلام جميل . ويكفي للرد عليه أن نقول إن الإنسان إذا كان حراً على الحقيقة فمعنى هذا أن يكون « وعيه » حراً على الإطلاق ، ومن ثم يكون وعيه حراً بالقياس إلى « وجوده » وإلى « ماهيته » على السواء .

وهنا لا يسعنا إلا أن نتساءل من جديد : لمَ تصرّ الوجودية السارترية على الخلط بين « الوجود » و « الحرية » ؟

إن الحرية التي يتحدث عنها الفيلسوف إنما هي « فعل » وليست « وجودا » . وماهية الحرية عندنا هي وعيها ؛ وماهيتها لا يمكن إلا أن تكون كذلك عند فيلسوف الوجودية نفسه . ألم يقل سارتر إن الانسان هو الذي يعطي المعنى لعمله ؟ وبهذا العمل إنما يلوّن وجوده كما يشاء ؟ وكيف يعطي لعمله معنى بغير وعي ؟ إن الذات الواعية — فردية كانت أو اجتماعية — هي الأصل والمدار في كل معرفة وفي كل وجود. وها نحن أولاء نعود في

آخر المطاف إلى « الـكوجيتو » الديكارتي وإلى « الإشْدِنْـكه » الـكانطي وإلى « الأنا » الفشتية .

إننا لا نعترض على سارتر في اتجاهه إلى الحرية والدفاع عنها . ولـكننا نعترض على نظريته التي جعلها سنداً لها . ونعارض على الخصوص نسبته لنظريته في الحرية إلى الوجودية ، مع أن الوجود عنده لا يعدو أن يكون آخر الأمر هو وجود الأنا الواعية ، ومن ثم الأنا الحرة . فقضية سبق الوجود على الماهية تبدو لنا مفتعلة مصطنعة في أسسها ، ومتناقضة مضطربة في نتائجها .

ولا شك أن للوجودية السارترية الفضل في التنبيه إلى ما في بعض المذاهب العقلية من شطط وإسراف . وتتبدى لنا أصالتها بوجه خاص في معالجتها للمواقف « المرهقة » أو « المؤرّقة » التي يواجهها الإنسان في حياته اليومية . ولـكن يبدو لنـا مع ذلك أن السارترية لم تجب عن السؤال الرئيسي الذي يشغل بال الإنسان في عصر تمرد على الدين وتنكر للاعتقاد : إذا كان الإنسان يتميز عن سائر الـكائنات بعقله ومعرفته ، فأي مكان يجب عليه أن يجعل للدين والاعتقاد في حياته ؟ .

وكلمة أخرى نود أن نسوقها قبل أن نختتم حديثنا عن الحرية ، فنقول : إن الوجود بمفهومه الفلسفي في عصرنا ليس شيئاً قد فُرِض علينا من الخارج ، وإنما نحن نحققه في الخارج أو في الأعيان

بما نمنحه من « تصديق » ، وما نُضفى عليه من «قيمة »؟ والوجود يكتسب صفة التماسك فى نفس ذلك المنح والإضفاء . فإذا نظرنا إلى الحرية من هذه الجهة وجدناها ملازمة للوعى بصاحبه الفهم، بمعنى أنها ليست فى شيء من الأشياء الخارجية العيانية ، بل فى النفس ، وفى الذات الإنسانية ، أى فى أمر مطلق مستقل عن كل ما عداه ، وهو قدرة الإنسان على الحكم ، واستطاعته القبول أو الرفض ، أو التوقف عن إطلاق أى حكم : وذلك هو صميم معنى الحرية عند الفلاسفة الرواقيين القدماء .

وهذه الحرية نفسها نجدها فى الأخلاقيات الديكارتية التى ترمى إلى سيطرة النفس على أهوائها وانفعالاتها . فالنفس الواعية المطمئنة إنما ترتفع فوق المزاج المتقلب والهوى الحائر ، وتصمد لقسوة الأقدار وصروفها ، واثقة بذاتها ، لأنها مستكفية بذاتها ، معتزة بأنها من « جوانيها » فى حصن منيع . ومع ذلك فالحكيم الديكارتى لا يعيش فى برج من العاج ، معتزلاً الناس : إنه « رجل كريم » ، فهو لذلك يمضى قدماً لغزو الطبيعة بعد الكشف عن أسرارها . ومتى تمّ له أن ينمى وعيه لذاته ، يتعمق صلته بالكون ومتى تمّ له أن يتبين القيمة الحقيقية للأشياء ، وأن يزهد فى كل ما هو « برّانى » ، فلا شيء يحول بينه وبين أن يغامر فى الدنيا ، لكى يستمتع بها فى الحدود المشروعة ، ولكى يقدم المحبة والمعونة لغيره من الناس .

فإذا انتقلنا إلى كانط وجدنا هذه الحرية ممثلة فى فكرته عن القانون الأخلاقى ، ذلك القانون الذى هو « أولانى » أى متقدم بالرتبة والحيثية وليس مكتسباً من الخارج . وإرادة الإنسان حين تعمل على نحو أخلاقى لا تخضع لقوة خارجة عنها ، كاللذة أو المصلحة أو العاطفة ، بل إن ناموسها من ذاتها ، وإذن فهى ذاتها مصدر سيادتها . وفلسفة كانط السياسية تقرر هذه الحرية ، بمعناها الأصيل ، فى علاقة الأمم بعضها ببعض ، فتؤكد حق الشعوب فى تقرير مصيرها ومقاومة كل تدخل أجنبى فى شئونها أو محاولة فرض أى وصاية عليها : « فليست الدولة متاعاً يقتنى ، ولا سلعة تباع وتشترى ، وإنما هى جماعة إنسانية ، وهى حرة بمقتضى إنسانيتها ، فلا يحق لأحد أن يفرض سلطانه عليها » .

* * *

وقد يحلو لسارتر ولبعض الوجوديين أن يرددوا بأن الإنسان مقضىّ عليه فى حياته بضيق الصدر و « الحَصَر » . ومعنى الحصر أولاً هو أن الإنسان الذى يلتزم والذى يتبين أنه ليس فحسب من يختار أن يكون ، بل هو أيضاً مشرع يختار فى آن واحد ذاته والإنسانية كلها ، لا يستطيع أن يفلت من الشعور بمسئوليته الكاملة العميقة » (ص ٢٨) .

ثم يقول سارتر ما معناه أن الحصر ناشىء من تردد الإنسان

فى معرفة الفعل الحسن والفعل القبيح ومن عدم اطمئنانه إلى أن ما اختاره هو الخير ، وأن له الحق فى أن يتصرف بحيث ترتب الإنسانية تصرفاتها على تصرفاته (ص ٣١) .

وليس يسعنا هنا إلا أن نلاحظ أن « الحصر » الذى يتحدث عنه سارتر يبدو لنا شعوراً مختلفاً جداً عما يعرفه عامة الناس فى حياتهم . بل إنه ليبدو مختلفاً أشد الاختلاف عما تعارف عليه علماء النفس التجريبيون منذ أوائل هذا القرن وفى أيامنا هـذه . فالحصر كما يفهمه الناس جميعاً حالة مرضية غير سوية ، يقوم على علاجها أطباء الأمراض « العصبية » والأمراض « العقلية » . وسارتر يعلم قطعاً أن الطبيب النفسانى الكبير الدكتور « پير چانيه » قد درس هذه الحالة وغيرها دراسة إكلينيكية نشرها فى كتابه الضخم عن « الوساوس والپسيكاستانيا » (باريس سنة ١٩٠٣)[1] ، وعاد إليها فى كتاب آخر منشور سنة ١٩٢٦ . وخلاصة وصف چانيه لهذه الحالة النفسية المرضية أن « الحصر للزمن شعور بألم وخوف غامض ينتاب المريض فيجعله عاجزاً عن أداء أى عمل ، وينزع من نفسه كل رغبة فى اتخاذ أى تصرف ، ومن ثم يعىى

(١) الكتـاب يشتمل على دراسة أمراض نفسية كثيرة : كالأفكار المسيطرة ، والوسوسة وجنون الشك ، والتهيج والحصر ، والنوراستانيا الخ .

المريض غير قادر على أن يحيا ولا أن يتحمل حياته . والحصر التام يؤدى إلى فكرة الموت ومحاولات الانتحار » .

فإذا تركنا « بيير چانيه » ، وانتقلنا إلى عالم النفس الحديث « هنرى بييرون » ، الأستاذ بالكوليج دوفرانس ، وجدناه يعرف « الحصر » فى « معجم علم النفس » المنشور بباريس سنة ١٩٥١ فى عبارات وجيزة ذات دلالة واضحة ، إذ يقول :

« الحصر عناء نفسانى وبدنى يتسم بسريان الخوف فى النفس ، ويمكن أن يسير من القلق إلى الفزع ، ويكون مصحوباً بانطباعات بدنية مؤلمة . . . وينتاب المريض فى حالات الذُهان (الماليخوليا) أو الاكتئاب ، وحالات البسيكاستانيا ، والعُصاب (الاضطرابات والهوس والوسواس) » .

* * *

ويتضح من تعريفات علماء النفس أن الحصر ، وهو إحساس بضيق الصدر والانقباض ، يصاحبه فى العادة شعور بالخوف من ألم شديد أو بلاء متوقع يحس صاحبه فى نفسه عجزه عن دفعهما .

وقد يكون للوجوديين الحق فى أن يجعلوا الحصر بالمعنى الميتافيزيقى تعريفاً للإنسان ، وإن كنا نلاحظ أن هذه الفكرة القلقة تبدو لنا بقية من رواسب مسيحية متلكئة عند كيركجارد . . ولكنا نلاحظ أن من العسير أن نوفق بين هذا الحصر الذى يقول لنا الأطباء النفسانيون إنه ينتاب « المريض » فيقعده عن العمل ،

وبين ذلك الحصر الذى يتحدث عنه الوجوديون ، ويجعلونه شيئاً ملازماً لكل إنسان مريضاً كان أو صحيحاً ؟

ولو سلمنا مع الوجوديين بأن الإنسان حصر فلسنا نستطيع أن نسلم بأن هذا الحصر لا يعوقه عن العمل ، ولا نستطيع أن نراه إلا هدماً للحرية التى يحرصون على إثباتها . وإذا علمنا مكانة القلق والحصر واليأس فى الوجودية السارترية . فمن العسير علينا أن نفهم كيف أن الحصر لا يؤدى إلى القعود عن العمل ولا كيف تتعارض الوجودية مع نزعات « القعودية » أو التواكلية . وهى موقف من يتنصلون من واجبهم ويركنون إلى الغير ليقوم عنهم بأدائه .

والعجيب أن سارتر لا يلتفت إلى هذه الصعوبات ، بل يمضى مقرراً أن النظرية التى يعرضها على الناس تتعارض تمام التعارض مع « القعودية » ما دامت الوجودية تعلن بأنه « لا واقعية إلا فى الفعل ، وأن الإنسان ليس إلا ما يشرع فيه ، ولا يوجد إلا من حيث أنه يتحقق ؛ وإذن فليس الإنسان سوى مجموع أفعاله ، ليس شيئاً سوى حياته » (ص ٥٥ ، ٥٨) .

* * *

وكذلك يقول سارتر إن الوجودية تتعارض مع القعودية ، لأنها تعرف الإنسان بواسطة الفعل (ص ٦٢)

وهذا القول وغيره مما سبق يفيد أن سارتر يتحدث دائماً عن

« الإنسان » بما هو إنسان ، وأن الوجودية تختار للإنسان فى كل مرة تعريفاً تعرفه به : فهو تارة حصر ، وتارة فعل ، وتارة أخرى حياة . . . الخ — وبيّن أن التعريف يقتضى الماهية ، ولا مفر لسارتر من إخطار الماهية بالذهن ، حتى وهو يتحدث عن الوجود . وإلا لما أمكن التعريف . فأين نحن هنا من « سبق الوجود على الماهية » الذى استهل به سارتر كتابه ؟

ولنا هنا أن نتساءل : أفنحن بحاجة حقاً إلى البحث عن تعريف للإنسان بالمعنى التقليدى للتعريف ؟ إننا محتاجون إلى دراسات توصل إلى « معرفة الإنسان » لا إلى وضع « تعريف » له . لقد قال « الكسيس كاريل » سنة ١٩٣٥ : « إن تجديد حضارتنا يتطلب ، على نحو قاطع آمر ، فضلاً عن دفعة روحية كبيرة ، معرفة بالإنسان على جهة الإحاطة والشمول . ينبغى أن ننظر إلى الإنسان فى جملته وفى جوانبه فى آن واحد . وهذه الجوانب هى موضوع علوم خاصة ، كالفزيولوجيا وعلم النفس وعلم الاجتماع والتربية والطب . لدينا متخصصون فى كل علم منها ، ولكن لم يتح لنا بعد متخصصون لمعرفة الإنسان نفسه » .

وهذا يسلمنا إلى ملاحظة أخرى : إن سارتر يتحدث عن « الفعل » و « التحقق » وكأنهما مرادفان للوجود ، وهو أمر تأباه اللغة ويأباه المنطق على حد سواء . وجميع لغات الدنيا تفرق

بين ما يعبر عن « عملية » وبين ما يعبر عن « حالة » . ونستطيع هنا أن نقول لسارتر إن « فعل الكينونة » الذى تفترضه اللغات الهندو - أوربية جزءاً من كل قضية ، ليس فى نظرنا ولا فى نظر المنطق فعلاً على الإطلاق ، وإنما هو « رابطة » تربط محمولاً ، بموضوع ، كما يقول المناطقة الكلاسيكيون (١) .

غير أن فلاسفة كثيرين - سابقين ولاحقين - قدجعلوا فلسفاتهم قائمة على الفعل أو نازعة إلى الفعل ، فاستطاعوا فى مذاهبهم أن يقدموا لنا أخلاقاً تدعو إلى العمل والإنجاز ، وتستبعد التوكل والقعود : والأمثلة على ذلك الاتجاه كثيرة فى تاريخ الفلسفة حديثة كانت أو معاصرة . ويكفى أن نذكر ديكارت ، وكانط ، وفشته ، وشوپنهور ، وسكرتان ، ومحمد عبده ، ومحمد إقبال ، وبرجسون وبلوندل ، ووليم جيمس ، وليس منهم من يمكن أن نسميه وجودياً بالمعنى الذى يريده سارتر .

أما قول سارتر بأن الإنسان ليس إلا حياته ، فمن العسير قبوله على إطلاقه . فما نظن أنه يصدق على عظماء الإنسانية الذين رسموا لها الطريق وكانوا منائرها الهادية . ولنذكر سقراط شيخ الفلسفة اليونانية لنعلم أن الرجل قد ترك لليونان وللإنسانية ثروة روحية

---

(١) بسطنا هذه المسألة فى كتابنا « فلسفة اللغة العربية » القاهرة ١٩٦٥

زاخرة وإن لم يحقق منها شيئاً فى حياته . إن موت سقراط كان أبلغ أثراً من حياته . وقس على ذلك المسيح ، عليه السلام ، وقد كان فى موته إنجاز لرسالته لم يقدر للناس فى حياته . وما من شك فى أن ما نعرفه اليوم باسم « المثالية » أو باسم « الماركسية » أوسع وأوفر مما نعرفه من قراءتنا لمؤلفات أفلاطون ، وماركس . وما من شك فى أن لروح الفلسفة الديكارتية أبعاداً لم يعرفها معاصرو الفيلسوف ، وربما لم تخطر ببال ديكارت نفسه . وأليست « البوفارية » شيئاً أعمق مما تحقق فى حياة مدام بوفارى ؟ وألا يحق لنا أن نقول إن « فلوبير » على مستوى « الإمكانية » أكبر جداً من فلوبير على مستوى الوجود « المتحقق » ؟

* * *

وننتقل الآن إلى قضية أخرى هى عندنا أخطر القضايا جميعاً . يقول سارتر : « إذا لم يكن الله موجوداً فقد انعدمت إمكانية وجود قيم تعتبر أولانية ، ولم يعد هنالك من خير أولانى ، ما دام لا يوجد وعى لا متناه وكامل يتعقل هذا الخير » (ص ٣٤ — ٣٥)

ولا بد أن نلاحظ أولاً أن سارتر يحلو له أن يقرر ، فى كل مناسبة ، أن الله غير موجود . وسارتر ، بالطبع ، حر فى عدم الاعتقاد بوجود الله . ولكنه ليس حراً فى أن يجعل من هذا الحكم التعسفى مبدأ شمولياً للتفلسف . وأكثر من هذا ، ليس

لسارتر الحق فى أن يفرض مثل هذه الأقاويل القطعية علينا دون أن يقدّم عليها دليلاً أو شبه دليل يؤيد دعواه . أما نحن فنرى مع كانط أنه إذا كان من الضرورى أن نؤمن بوجود الله، فلا ضرورة هناك لإقامة الدليل العقلى على وجوده : وأما سارتر وقد ادعى أن الله غير موجود ، ورتب مذهبه على هذه الدعوى ، فعليه البيّنة ، كما يقول أصحاب القانون .

لقد قلنا إن سارتر شخصياً حر فى عدم الاعتقاد بوجود الله . ولكننا إذا تأملنا الأمر وجدناه ، طبقاً لنظريته فى المسئولية ، غير حر فى الامتناع عن الاعتقاد ، لأنه لا يستطيع أن يجعل منه قاعدة للسلوك أو التزاماً للإنسانية كلها ،وهو قد قال « إن الإنسان يختار نفسه إذ يختار الناس جميعاً » ! (ولعله كان يريد أن يقول : الإنسان يختار الناس جميعاً إذ يختار نفسه)

* * *

ونلاحظ ثانياً أن سارتر يستعمل ماهو « أولانى » فى معنى لا يتفق مع الاستعمال المعروف عند كانط والمدرسة النقدية . الأولانى فى الاصطلاح الفلسفى الحديث هو المتقدم على التجربة تقدماً منطقياً؛ والأفكار الأولانية هى الأفكار التى لا يمكن أن تكتسب من التجربة ، بل هى شرط لقيام التجربة . والأولانى ، فى اصطلاح كانط ، يفيد كل ما اتسم بطابع الضرورة والشمول فى نظر العقل

الإنسانى . وإذا كان الأمر كذلك فليس من الضرورى أن يكون الوعى لامتناهياً أو كاملاً حتى يتعقل القيم أو يتعقل الخير : إن الوعى الإنسانى المتناهى كاف مستكف بنفسه ، ولا حرج عليه أن يتعقل المطلق والخالد والشامل .

وبعد فيبدو أن سارتر مولع فى كتاباته بالمفارقات : يقول : « إن الإنسان حر ، والإنسانية حرية » . ثم يقول فى الفقرة نفسها — وفقراته غالباً ما تكون طويلة متشابكة — أننا وحدنا وبدون مبررات أو أعذار . وهذا ما أعبر عنه بقولى : الإنسان مقضىّ عليه بأن يكون حراً . إنه مقضىّ عليه ، لأنه لم يخلق نفسه وهو مع ذلك حر ، لأنه متى أُلقى به فى العالم كان مسئولاً عن كل ما يفعل . وهو « مقضىّ عليه بأن يكون حراً ، لأنه لم يخلق نفسه » ! .

سبب عجيب مقلوب ، يقضى على كل معنى للحرية عند سارتر أو عند غيره . ترى ما معنى أن الإنسان « مجبر » على أن يكون حراً ؟ ومن ذا الذى « قضى عليه » بذلك ، وقد علمنا أن سارتر ينكر وجود الله ووجود المبادىء ، بل ينكر أن يكون للإنسان طبيعة تشترك فيها أفراده ! .

والواقع أن الصعوبة فى سارتر هى أنه يستعمل اللفظ فى

أكثر من معنى . ويحيل كلامه أحياناً إلى نوع من المفارقة أو النكتة أو التورية ، ولا حيلة له فى ذلك فيما يبدو .

ويلاحظ هذا فى حديثه عن الاختيار والمسئولية : فتدليله على حرية الإنسان بشعوره بالمسئولية عن فعله تدليل قديم ولم تأت الوجودية فيه بجديد . وليس لهذا التدليل قيمة عندنا إلا مع افتراض وعى الإنسان بأنه كائن حر . وليس هذا تصور سارتر ، كما رأينا .

إن مفهوم المسئولية التى يتحدث عنها سارتر يبدو مختلفاً عن مفهومها الذى نعرفه : فالمفروض أن أكون مسئولاً أمام ضميرى أو أمام الله . ولكن شيئاً من هذا كله لم يعد له وجود فى وجودية سارتر ، إذ جردها من جميع الارتباطات بالمبادىء ، منذ صرح بأنه مادام الله غير موجود فكل شىء مباح ، ورتب على ذلك قوله بأن الإنسان « محصور » وحيد مهجور : « الإنسان مهجور ، لأنه لا يجد فى نفسه ولا خارج نفسه إمكانية التعلق بشىء » (ص ٣٦) .

وإن المثل الذى يضربه سارتر ، إيضاحاً لفكرته أو فكرة « هيدجر » فى «أن الإنسان مهجور» ، لا يوضح لنا هذه الفكرة على الإطلاق : شاب فرنسى متردد بين البقاء مع أمه ليرعاها

أو مغادرة الوطن للاشتراك فى الكفاح مع الجيوش الفرنسية الحرة . هذا المثل إن دل على الحيرة فى اتخاذ قرار ، والحائرون فى الدنيا كثيرون ، فهو لا يدل على أن الشاب وحيد مقطوع مهجور بلا عون ولا نصير ، خلافاً لما يظن سارتر ، مادام قد قرر أخيراً أن يبقى مع أمه تلبية لنداء العاطفة عنده (ص ٣٩ — ٤٤) .

على أننا لا ندرى الصلة بين أن يكون الإنسان مهجوراً وبين أن يختار هو نفسه وجوده : « الهجران يتضمن أننا نختار بأنفسنا وجودنا » (ص ٤٩) .

إن حكاية اليسوعى التى يرويها سارتر لا تدل على أن الرجل كان يحس هذا « الهجران » ، مادام قد رأى فى فشله «علامة» أو دعوة إلى سلوك طريق آخر : والحقيقة أنه مادام الإنسان يستطيع أن يفكر بنفسه أو أن يسترشد بآراء غيره فلا هجران هناك .

* * *

وبقفزة مفاجئة ، ينتقل سارتر من الاختيار والالتزام إلى اليأس والقنوط ، فيقول عن « اليأس » إن « معناه بسيط ،

وبسيط جداً : معناه أننا نقتصر على أن نعوّل على ما يعتمد على إرادتنا ، أو على جملة الاحتمالات التي تجعل فعلنا ممكناً » (ص ٤٩) .

ثم يقول : « حقيقة الأمر أن ديكارت حين قال إن الواجب علينا أن نجاهد أنفسنا لقمع شهواتها وأهوائها ، بدلاً من مغالبة الحظوظ والمقادير ، كان يريد أن يقول نفس ما قلنا : أن نعمل بغير أمل » (ص ٥١) .

وليس يستطيع قارىء قد أنس بالفكر الديكارتي الواضح أن يتبين معنىً معقولاً في موقف الفيلسوف « الوجودي » بهذا الصدد : يكون حراً متفائلاً من جهة ، وخائب الأمل مدحوراً من جهة أخرى ! ..

ولعل من الحق أن نقول إن الوجودية السارترية ، وقد عمدت أول الأمر إلى رفض العقل والإيمان ، باسم الوجود ، قد أغلقت دون نفسها الأبواب ، فحجبت الرؤية ، ولم يبق أمامها غير الهوى والانفعال . وما دامت قد أنكرت منازع النبل في طبيعة الإنسان ، فلا عجب أن تجد نفسها مقضياً عليها آخر الأمر بالفزع والحصر والقنوط .

* * *

أما مبدأ التعويل على ما يعتمد على إرادتنا فهو مبدأ أخلاق معروف ، نادى به « الرواقيون » فى العصر القديم ، وأشاد به ديكارت فى العصر الحديث . إن مدار الحرية عند « إيكتيتوس » الرواقى (النصف الثانى من القرن الأول الميلادى) أن يتصرف الإنسان فى أفكاره وإرادته بحيث لا يقهره أحد على غير ما يريد . والحرية عنده هى حرية النفس التى تعرف كيف تحكم نفسها وفقاً لقانون تسنه لنفسها : فإن الإنسان عبد لأشياء كثيرة : عبد لجسمه ، عبد للمال ، عبد للجاه والسلطان . فإذا التمس الحرية الصحيحة فليبحث عنها لا فى الأشياء الخارجية ، ولا فى جسمه ولا فى ماله ، ولا فى جاهه : لأن فى ذلك كله رقاً أخلاقياً وبلاءً عظيماً ، بل إنه واجدها فى نفسه ، فى « نطقه » ، وفى قدرته على أن يحكم على الأشياء ، وأن يقومها ، وأن يريدها .

« سأل الفيلسوف تلميذه : أهنالك شىء هو ملك لك ؟

قال التلميذ : لا أدرى .

قال الفيلسوف : أيستطيع أحد أن يكرهك على تصديق ما ليس بصدق ؟ .

قال : لا .

قال : أيستطيع أحد أن يكرهك على أن تريد مالا تريد ؟

قال : يستطيع ذلك إذا هددنى بالموت أو بالحبس .

قال : فإذا لم تبالِ أنت بالموت أو بالحبس ،أيستطيع إكراهك بمثل ذلك الوعيد ؟ .

قال : لا .

قال : أفلا تستطيع أن تحتقر الموت ؟

قال : بلى

قال الفيلسوف : فأنت حر حينئذ »

فحرية النفس عند الرواقيين تفلت من سلطان الناس وسلطان الأشياء . والعمدة فى تلك الحرية هى أن يفرق الإنسان بين نوعين من الأشياء : أشياء تتعلق بإرادتنا واختيارنا ، وأشياء لا تتعلق باختيارنا ولا قدرة لنا عليها . والذي يتعلق بقدرتنا واختيارناهو أفكارنا وعواطفنا وإرادتنا وأفعالنا ، وبالجملة ضميرنا. وأصح ما يستعمل الانسان فيه حريته هو أن يستعمل تصوراته وآراءه إستعمالاً « حسناً » أى أن « يحكم » على الأشياء أحكاماً « موضوعية » موافقة لطبائع الأمور ، لا ملائمة لرغباته هو وأهوائه . وقد قال « ابكتيتوس » قولته المشهورة : « إن

ما يحدث للناس من انزعاج واضطراب ليس من جرّاء الأشياء بل من جرّاء أحكامهم على الأشياء » .

أما الزعم بأن ديكارت كان يدعو إلى ما يدعو إليه سارتر : « أن نعمل بغير أمل » ، فأبعد ما يكون عن التعبير عن روح الأخلاق الديكارتية التى يعرفها من عاش فى صحبة الفيلسوف صحبة تعاطف واتئناس إن روح الدعوة الديكارتية أن يعمل الإنسان فى هذه الدنيا وكله ثقة فى العقل ، وثقة فى الله مبدع الكون . والأخلاق الديكارتية فى صميمها أخلاق عقليـــة ، ترعى قوة « الناطقية » فى الإنسان ؛ وترى ما كان يراه الرواقيون من أن الحياة الفاضلة هى « الحياة وفقاً للعقل » ، وتبث فى قلب « الرجل الحر » تمام الثقة فى نفسه ، وتحميه من أن ينوء بعبء الطبيعة ، بل تعينه على أن يستخدمها وأن يسيطر عليها .

وأخلاق الإنسانية فى المستقبل ، كما يراها ديكارت ، هى « أخلاق العلم » ، أو « علم الأخلاق » ، ذلك « العلم » الذى لابد أن يقوم على الحقيقة العلمية ، وسوف يحتل مكان الصدارة حين يكتب لغيره الفناء فى ضوء اليقين الأخلاقى العلمى .

وعلى هذا المبدأ الواضح ، طلب الحقيقة الأخلاقية عن طريق العلم ، أقام الفيلسوف مذهبه فى « التفاؤل » . ولكن العقل المنطق وحده لا يكفى ، و « الناطقية الإنسانية » تتطلب أن تجد

الأخلاق تتمتها فى « الدين » من حيث هو البعد « الجوانى » للإنسان . ومن مراسلات ديكارت مع الأميرة « إليزابث » يبرز لنا ذلك الدرس العظيم العميق ، وهو الدرس نفسه الذى نخرج به من الفلسفة الديكارتية كلها :

لنكن حريصين فى حياتنا الراهنة على أن نضع أنفسنا « الناطقة » فوق تقلبات الحظ ومتاهات الرأى ، وأن نبذل كل ما فى مقدورنا لكى نخلق فى أنفسنا مقراً مكيناً وركناً شديداً نأوى إليه ، فنجد « جو » السعادة والطمأنينة . أما المستقبل فبيد الله : فلندعه يأتِ فى وقته ، دون قلق أو ضجر أو « حصر » ولنتعلم كيف « نصبر » ، وكيف « ننتظر » ، ولنكن دائماً من المؤملين الواثقين ،

على هذه النغمة الديكارتية « الجوانية » ، نحب أن نختم هذه المرحلة من حوارنا مع « الوجودية السارترية » . ولنا بعد ذلك عودة ـ إن أذن الله ـ فى لقاء ودى جديد بين سارتر وبين ديكارت وكانط .

فهرس

لمحات من الفكر الفرنسى

المؤلف

١ — مؤلفات بالعربية :

« ديكارت » ـ الطبعة السادسة (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩) .

« الفلسفة الرواقية » ـ الطبعة الثانية (مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٥) .

« رائد الفكر المصرى » ـ الطبعة الثانية (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٥) .

« الجوانية » (دار القلم ، القاهرة ١٩٦٤) .

« رواد المثالية فى الفلسفة الغربية » ـ (دار المعارف ، القاهرة ١٩٦٧) .

« محاولات فلسفية » ـ الطبعة الثانية (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧) .

« شيلى » ـ نوابغ الفكر الغربى (دار المعارف . القاهرة ١٩٥٨) .

« شخصيات ومذاهب فلسفية » ـ (دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٤٥) .

« نحو جامعات أفضل » ـ (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٥٢) .

«رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى» (المكتبة الثقافية، القاهرة ١٩٦١) .

« فلسفة اللغة العربية » (المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٦٥).

«نظرات فى فكر العقاد» (المكتبة الثقافية ، القاهرة ١٩٦٥).

« فى اللغة والفكر » (معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٦٧) .

« لمحات من الفكر الفرنسى » (مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٧٠).

* * *

٢ — مؤلفات بالفرنسية والانجليزية :

Muhammad Abduh,

Essai sur ses idées philosophiques et religieuses, Le Caire 1944.

Lights on contemporary Moslem philosophy, Renaissance Bookshop, Cairo 1958.

Le Stoicisme et la pensée islamique-La Revue Thomiste, Paris 1959.

* * *

٣ — تحقيق نصوص فلسفية عربية :

« إحصاء العلوم للفارابي ـ الطبعة الثالثة (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٨)

« تلخيص ما بعد الطبيعة » لابن رشد (مكتبة الحلبي ١٩٥٧).

* * *

٤ — ترجمة لنفائس الفلسفة الغربية :

« دفاع عن العلم » لألبير بابيه (دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦) .

« التأملات في الفلسفة الأولى » لديكارت ـ الطبعة الرابعة (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٩) .

« مشروع للسلام الدائم » لكانط ـ الطبعة الثانية (مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ١٩٦٧) .

« مبادىء الفلسفة » لديكارت (مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٦٢) .

« مستقبل الإنسانية » لكارل ياسبرز (الدار القومية ؛ القاهرة ١٩٦٣) .

« في الفلسفة والشعر » لمارتن هيدجر (الدار القومية ، القاهرة ١٩٦٣) .

رقم إيداع دار الكتب

٣٢١٠ لسنة ١٩٧٠

TRAITS
de la
PENSÉE FRANÇAISE

par

OSMAN AMINE
Professeur à l'Université du Caire



Librairie La Renaissance d'Egypte
Le Caire
1970

